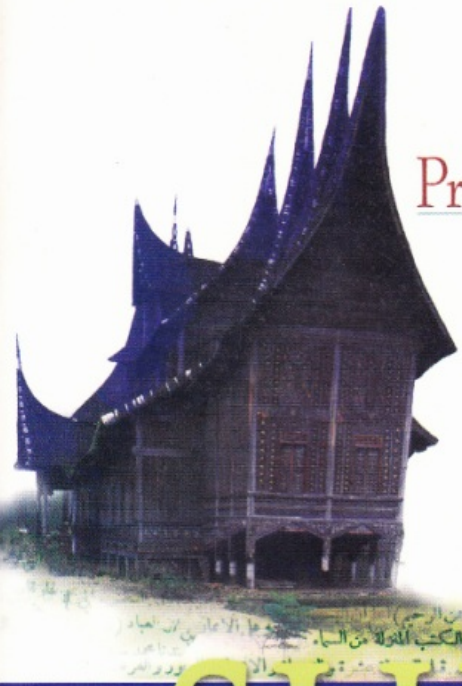
LOGOS



Prof. Dr. Azyumardi Azra

SURAU

PENDIDIKAN ISLAM TRADISIONAL DALAM TRANSISI DAN MODERNISASI

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

Syarif Hidayatullah

JAKARTA – INDONESIA

SURAU

Pendidikan Islam Tradisional
dalam Transisi dan Modernisasi

Azyumardi Azra

LOGOS
WACANA ILMU DAN PEMIKIRAN

SURAU

Pendidikan Islam Tradisional dalam Transisi dan Modernisasi

Oleh Prof. Dr. Azyumardi Azra

Hak Cipta pada : Pengarang
Hak Penerbit pada : PT. Logos Wacana Ilmu
Diterjemahkan oleh: *Iding Rasyidin* dari Azyumardi Azra, *"The Rise and Decline of the Minangkabau: A Traditional Islamic Educational Institution in West Sumatra during the Dutch Colonial Government"*, tesis MA, Columbia University, 1988.
Editor: *Idris Thaha*
Layout: *Muis*
Cover: *Ilham Khoiri R. - Muis*
Cetakan Pertama: *Rabiul Awal 1423 H./ April 2003 M*
Diterbitkan oleh: *PT Logos Wacana Ilmu*
Ciputat Indah Permai Blok D-30, Jl. Ir. H. Juanda No. 50, Ciputat 15419
Telp. (021) 7418816, 7418817, Fax. (021) 7418817
E-mail: info@logoswacanailmu.com

ISBN 979-626-138-3

Azra, Azyumardi
Surau: Pendidikan islam tradisional dalam transisi dan modernisasi / Azyumardi Azra : diterjemahkan oleh Iding Rasyidin. — Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2003
viii + 170 hlm. ; 14,5 x 21cm

Bibliografi : hlm. 153
Indeks.
ISBN 979-626-137-5

Judul Asli: The Rise and decline of the The Rise and Decline of the Minangkabau: A Traditional Islamic Educational Institution in West Sumatra during the Dutch Colonial Government

1. Pendidikan Islam — Sejarah. 2. Islam — Penyiaran — Sejarah I. Judul. II. Rasyidin, Iding.

297.64

DAFTAR ISI

Kata Pengantar ____ vii

PROLOG Surau di Tengah Krisis, Pesantren dalam Perspektif Minangkabau ____ 1

- Surau dan Konsep Pesantren ____ 7
- Krisis Surau ____ 17
- Penutup ____ 25

BAB I Surau Minangkabau: Latar Belakang Historis, Sosio-kultural ____ 31

- Minangkabau: Adat dan Islam ____ 35
- Awal Perkembangan Surau ____ 47
- Penutup ____ 51

BAB II Peranan Surau dan Tarekat: Awal Gerakan Pembaharuan di Minangkabau ____ 63

- Pembaharuan Agama di Minangkabau ____ 66
- Gerakan Padri dan Pengaruh Gerakan Wahhabi ____ 72
- Penutup ____ 80

BAB III Surau Sebagai Lembaga Pendidikan Islam Tradisional ____ 87

- Klasifikasi Surau ____ 87
- Kepemimpinan dalam Surau ____ 93
- Murid dalam Surau ____ 95
- Sistem Pendidikan Surau ____ 97

•Pendidikan Surau Versus Pendidikan Sekuler ____ 106
•Penutup ____ 108

BAB IV Surau dalam Masa Transisi ____ 115
•Surau dan Modernisme Islam ____ 116
•Pendidikan Tradisional Versus Pendidikan Modern ____ 123
•Penutup ____ 132

EPILOG Dari Surau ke Pesantren ____ 139
•Citra Surau ____ 140
•Surau Kian *Tarandam* ____ 143
•Surau dan Pesantren ____ 146
•Penutup ____ 149

SENARAI BACAAN ____ 155

INDEKS ____ 167

TENTANG PENULIS ____ 173

PENGANTAR

Buku ini semula merupakan tesis MA penulis berjudul: "The Rise and Decline of the Minangkabau Surau: A Traditional Islamic Educational Institution in West Sumatra during the Dutch Colonial Period" pada Department of Middle Eastern Languages and Cultures, Columbia University, New York, 1988. Meski sudah cukup lama ditulis, kandungan pembahasannya masih tetap relevan, karena kajian ini merupakan studi sejarah.

Pada saat yang sama, surau sebagai lembaga pendidikan Islam Minangkabau tetap menjadi bagian integral dari *"collective memory"* orang Minang secara keseluruhan. Karena itu, wacana tentang surau tetap hadir dalam masyarakat Minang, baik di ranah Minang maupun di rantau. Pembicaraan tentang surau semakin menghangat ketika program otonomisasi mulai diterapkan setelah jatuhnya Presiden Soeharto dari kekuasaannya pada 1998. Surau dalam konteks otonomisasi dipercayai masyarakat Minang dapat membangkitkan *"batang tarandam"*, yakni melahirkan ulama-ulama besar, seperti pernah dihasilkan surau di masa silam.

Dalam konteks terakhir ini, penulis diundang dalam berbagai kesempatan untuk menyampaikan makalah dan pemikiran tentang surau, khususnya dalam konteks otonomisasi dan membangkitkan *"batang tarandam"*. Karena itu, viabilitas surau di tengah ekspansi pesantren di Sumatera Barat dalam dasawarsa terakhir juga dibahas. Makalah-makalah dan pemikiran terakhir penulis tentang surau juga telah diintegrasikan ke dalam buku ini.

Buku ini tidak mungkin lahir tanpa bantuan banyak kawan. Yang terutama adalah Iding Rosyidin yang menerjemahkan naskah asli berbahasa Inggris ke dalam bahasa Indonesia. Juga, Idris Thaha yang menyunting naskah terjemahan tadi dengan menyertakan berbagai makalah dan tulisan penulis tentang surau. Berkat keduanya naskah ini menjadi buku yang utuh, yang tidak hanya membahas perkembangan surau dalam masa Belanda, tetapi juga perkembangan dan wacana terakhir tentang surau. Terima kasih juga kepada Ahmadi di Rektorat UIN Jakarta yang membantu kedua kawan tadi.

Terima kasih tidak terhingga juga kepada Penerbit Mizan yang membiayai penerjemahan, yang pada akhirnya ikhlas menyerahkan naskah ini kepada Penerbit Logos Wacana Ilmu untuk diterbitkan. Tanpa kerjasama Penerbit Mizan, naskah ini hanya terletak di ruangan arsip naskah yang menunggu untuk diterbitkan.

Mudah-mudahan karya ini bermanfaat bagi setiap orang yang ingin mengembangkan lembaga pendidikan Islam; guna menghasilkan kader-kader umat untuk menyongsong masa depan Islam yang lebih cerah di Tanah Air tercinta.

Azyumardi Azra
Kampus UIN Ciputat
5 Februari, 2003

PROLOG | SURAU DI TENGAH KRISIS, PESANTREN DALAM PERSPEKTIF MINANGKABAU

Minangkabau—kini sebagian besar wilayahnya termasuk Provinsi Sumatera Barat—dari segi sosio-kultural dan agama mempunyai karakteristik yang unik dibandingkan dengan sukubangsa-sukubangsa lainnya di Indonesia. Karena itu, fenomena sosio-kultural dan keagamaan di Minangkabau tetap menarik untuk diamati dan diteliti.

Minangkabau unik, karena di daerah ini berlaku sistem sosial yang bersifat matrilineal. Menurut sistem ini, garis keturunan seseorang ditarik dari pihak ibunya. Begitu pula dalam sistem pembagian harta pusaka, sawah ladang, dan tempat kediaman, kaum wanita menduduki tempat yang dominan. Seperti dilukiskan dalam *kaba* (legenda) *Cindua Mato*, wanita—dalam hal ini Bundo Kanduang sebagai Ratu adalah *"rajo usali"* (raja yang sebenarnya). Sementara putranya, Dang Tuanku, sebagai "raja alam" hanya berfungsi melaksanakan pemerintahan sehari-hari. Bundo Kanduanglah yang menjadi sumber pengetahuan, kebijaksanaan, dan adat istiadat bagi Dang Tuanku.[1]

Kedudukan Bundo Kanduang sebagai *"rajo usali"* lebih lanjut adalah kedudukan yang sudah *"ascribed"*; status yang dipercayai muncul bersamaan dengan terciptanya alam Minangkabau. Wanita yang dipersentasikan Bundo Kanduang a-

dalah "makhluk asli" yang utama dan pertama dalam penciptaan alam Minangkabau.

Meskipun Minangkabau menganut sistem sosial matrilineal, namun dalam hal sistem kekuasaan ia bukanlah *matriarkhaat*. Kekuasaan pada praktiknya dalam kehidupan sehari-hari dipegang oleh *mamak*/saudara laki-laki ibu. Dengan demikian, pemusatan kekuasaan *matriarkhaat*. Laki-laki dan perempuan mempunyai kedudukan dan peranan sendiri-sendiri yang sama-sama penting.

Jika kedudukan laki-laki, pada segi lain dipandang "rendah" dan tidak berkuasa apa-apa—dalam pepatah Minang disebut bagai *"abu di atas tunggul"*- adalah dalam konteks hubungan yang terjadi melalui perkawinan. Dalam hal ini suami (orang *sumando*), menurut adat Minangkabau, tidak berkuasa atas anak maupun harta dalam keluarga istrinya. Anak-anaknya berada dalam kekuasaan *mamak-mamak*nya. Si suami tersebut hanya berkuasa dalam keluarga asalnya. Suami dalam keluarga istrinya lebih dipandang sebagai "tamu istimewa" yang berfungsi meneruskan keturunan keluarga istrinya. Karena itu, jika ia bercerai dengan istrinya, si suami tadi keluar dari rumah hanya membawa pakaian yang melekat di tubuhnya. Kenyataan yang pincang inilah yang membuat Buya Hamka "berang" dan memberikan inspirasi kepadanya untuk menulis buku *Adat Minangkabau Menghadapi Revolusi*[3] yang banyak diprotes kalangan pemuka adat Minang.

Sistem adat Minangkabau yang unik itu semakin unik dan khas bila dilihat dalam hubungannya dengan Islam. Menurut filsafat hidup Minangkabau, tidak ada pertentangan antara adat dan agama. Keduanya berjalan seiring tanpa harus terlibat konflik, karena adat sebagai institusi kebudayaan dalam masyarakat mendapat posisi yang selaras dan harmoni dengan agama. Hubungan adat dan agama yang demikian itu dengan indah sekali diungkapkan dalam pepatah; *"Adat basandi syara', syara basandi Kitabullah. Syara mangato adat memakai. Camin nan tidak kabua, palito nan tidak padam"*. ("Adat bersendi syara', syara' ber-

sendi Kitabullah. Syara' menyatakan adat mengejawantahkan. Cermin yang tidak buram, pelita yang tidak padam").[4]

Hubungan adat dan agama lebih lanjut digambarkan dalam lambang kelengkapan sebuah *nagari*. Lambang *nagari* di Minangkabau adalah balai adat dan masjid. Tidak lengkap dan sempurna suatu *nagari* apabila salah satu dari yang dua institusi itu tidak ada. Balai adat adalah lembaga kebudayaan, sedangkan masjid merupakan lembaga agama. Kedudukan masjid di samping balai adat merupakan pernyataan keharmonisan antara *ninik mamak* dan alim ulama dalam masyarakat Minangkabau.[5] Hamka menyimpulkan, sulit memisahkan antara adat dan agama dalam masyarakat Minangkabau. Ia bukan paduan minyak dengan air dalam susu. Islam juga bukan tempelan-tempelan dalam adat Minangkabau.[6]

Bagaimanapun, hubungan antara adat dan agama tersebut, jika ditelusuri dari sejarah Minangkabau sesungguhnya tercapai setelah melalui proses yang cukup panjang, dan berkaitan erat pula dengan konsepsi "Alam Minangkabau".[7] Pola hubungan antara adat dan agama itu tercapai setelah berlangsungnya proses Islamisasi secara terus-menerus di dalam masyarakat Minangkabau, terutama dengan pengenalan ide-ide baru dalam Islam yang dibawa oleh orang-orang Minangkabau yang kembali dari Makkah, Madinah, dan Kairo. Pembaharuan dalam penghayatan dan pengamalan Islam inilah yang menimbulkan dinamika dan sekaligus konflik tersendiri dalam masyarakat Minangkabau. Hamka mencatat, gerakan pembaharuan di Minangkabau ini adalah gerakan pembaharuan paham Islam yang pertama kali berlangsung di Indonesia.[8] Akibat proses pembaharuan di Minangkabau, daerah ini kemudian memegang peranan penting dalam menyebarkan ide-ide pembaharuan dalam Islam ke daerah-daerah lain. Sementara di Minangkabau telah muncul tanda-tanda pertama pembaharuan, ketika itu pula daerah-daerah lain kelihatan hampir tenggelam dalam kegiatan keagamaan praktis tradisional.[9]

Gerakan pembaharuan Islam tak urung lagi menimbulkan krisis dalam masyarakat Minangkabau. Premis-premis kultural dan adat yang merupakan paradigma dominan selama ini mulai goyah. Keinginan sebagian masyarakat Minangkabau untuk mempertahankan validitas nilai dan premis-premis kultural yang ada serta kebutuhan untuk menutupinya dengan elemen-elemen baru yang dibutuhkan, menimbulkan konflik nilai dan sosial serta usaha yang tak kunjung berhenti guna merumuskan kembali konsepsi Alam Minangkabau yang sesuai dan selaras dengan ajaran-ajaran Islam.

Di dalam masyarakat dan tata nilai Minangkabau sendiri sebenarnya terdapat sikap ambivalen terhadap nilai-nilai tradisional dalam hubungannya dengan pembaharuan. Pandangan dunia tradisional yang diekspresikan dalam pepatah petitih adat dan diilustrasikan lewat tradisi *tambo* (sejarah) dan *kaba* (legenda-cerita kepahlawanan) menekankan kelanjutan nilai-nilai kebijaksanaan tradisi lama yang pada saat yang sama juga tidak meniscayakan pentingnya perubahan. Kedua hal ini menurut konsepsi Alam Minangkabau sangat diperlukan untuk mewujudkan masyarakat yang sempurna. Namun, kekuatan pandangan dunia tradisional yang direpresentasikan dalam konservatisme adat harus berbenturan dengan sikap dinamis yang dimunculkan individu-individu tertentu dalam masyarakat.[10]

Dengan demikian, dinamika dan konflik yang terjadi dalam masyarakat Minangkabau merupakan refleksi dari pergumulan untuk membina tatanan sosial yang harmonis dan mewujudkan harmoni antara aspek sosio-kultural dan agama yang kelihatan selalu bertentangan. Karena itu pula, sejak Islam masuk ke Alam Minangkabau dan sebelum diterima sebagai salah satu pilar sosial masyarakat, maka selalu terlihat dalam sejarah usaha-usaha untuk mempertahankan keseimbangan yang dapat diterima antara sistem adat yang lebih dahulu hadir sebagai pilar masyarakat Minangkabau dengan doktrin Islam yang datang belakangan. Adanya pandangan yang mengatakan, bahwa Is-

lam adalah bagian terpisah dari konsepsi Alam Minangkabau mengakibatkan terjadinya dinamika internal yang konstan.[11] Di samping itu, juga terdapat pandangan, bahwa ide-ide yang datang dari *rantau* (luar Alam Minangkabau) dapat membahayakan keutuhan konsepsi Alam Minangkabau atau sedikitnya dapat merangsang potensi-potensi dinamis yang inheren dalam masyarakat Minangkabau untuk memunculkan pembaharuannya. Situasi ini pada akhirnya menimbulkan sikap bercabang dua (ambivalen) terhadap usaha-usaha pembaharuan.

Gerakan pembaharuan dalam Islam di Minangkabau muncul sejak dasawarsa terakhir abad ke-18, yang kemudian mengalami radikalisasi, terutama ketika tiga orang haji kembali dari Tanah Suci pada 1803. Mereka adalah Haji Miskin dari Pandaisikat Luhak Agam, Haji Sumanik orang Luhak Tanahdatar, dan Haji Piobang dari Luhak Lima Puluh. Paham dan ajaran-ajaran Islam yang mereka sebarkan kelihatan banyak terpengaruh oleh gerakan Syaikh Muhammad Abdul Wahhab yang lebih terkenal sebagai "Gerakan Kaum Wahhab". Maksud utama gerakan Padri adalah membersihkan masyarakat Minangkabau dari adat buruk jahiliyah. Misalnya; menyabung ayam, meminum arak yang dicampur dengan darah kerbau, perang batu antarsuku, dan kebiasaan lain-lain yang tidak sesuai dengan ajaran Islam. Ajaran yang dibawa ketiga haji ini mendapat sambutan hangat dari delapan ulama terkemuka dari Lubuk Agam yang dipelopori Tuanku Nan Renceh di Kampung Bangsa Kumango, lalu disambut lagi oleh ulama-ulama lainnya di seluruh Minangkabau.[12]

Gerakan Padri kemudian dengan segera menimbulkan konflik dan krisis dalam masyarakat Minangkabau. Ketegangan amat memuncak, karena gerakan ini menolak perumusan yang ditawarkan kaum adat, bahwa; *"adat bersendi syara', syara' bersendi adat"*. Lebih dari sekadar penyucian jiwa, kaum Padri sangat menekankan manifestasi murni sikap keagamaan yang diejawantahkan dalam tingkah laku lahiriah. Karena itu, mereka

menuntut agar *syara'* ditempatkan di atas hukum adat dan segala hukum lainnya. Gerakan Padri yang militan ini bukan hanya mengutuk praktik-praktik bid'ah dan khurafat, tetapi langsung secara fisik membasminya, sehingga akhirnya menimbulkan Perang Padri yang kemudian diintervensi Belanda pada 1821. Perang yang dahsyat ini dikaji lebih jauh bukan hanya karena perang itu merekam pertarungan antara pengikut agama yang militan dengan pembela adat, tetapi juga sebenarnya merupakan konflik antara pandangan totalistik metafisis dengan pandangan keduniawian yang relatif.[13]

Gerakan Padri selanjutnya, menurut Schrieke, di samping merupakan gerakan "pemurnian agama" juga gerakan menentang lembaga-lembaga sosial yang dilindungi adat. Yaitu, lembaga-lembaga yang cenderung bersifat aristoristis dan feodalistik. Walaupun secara teoristis lembaga-lembaga sosial itu didasarkan pada pada prinsip musyawarah, namun pada praktiknya, prinsip itu tidak jarang dilanggar. Gerakan Padri, demikian Schrieke, sampai pada tingkat tertentu, dapat dianggap sebagai revolusi "golongan kedua", yaitu kaum ulama (dan juga dalam pengertian tertentu kaum cerdik pandai) yang tidak mendapat tempat dalam adat.[14]

Ketika Perang Padri berakhir pada 1837, jelas Gerakan Padri secara substansial tidak berhasil mengubah struktur sosial, kultural, dan politik di Minangkabau. Namun penting dicatat, ia berhasil memperkuat dan memperbesar pengaruh agama dalam sistem kemasyarakatan Minangkabau. Hal ini, misalnya, dapat dilihat dari perumusan baru, bahwa *"adat bersendi syara', syara' bersendi kitabullah"*. Formulasi sistem adat baru diperkenalkan dengan menekankan perbedaan antara adat jahiliyah yang sinkretis dengan *adat Islamiyah*, yakni adat yang sesuai dengan ajaran Islam. Secara ideal, adat kemudian dianggap sebagai manifestasi yang benar dari hukum-hukum agama. Sebagai konsekuensi lebih lanjut, kedudukan ulama dan guru-guru agama semakin kuat, dan sekolah-sekolah agama semakin banyak didirikan.[15]

Uraian tentang "surau" sebagai semacam sistem pesantren di Minangkabau tidak terlepas dari kerangka konsepsi Alam Minangkabau dalam hubungannya dengan proses Islamisasi dan dinamika internal—terutama keterkaitannya dengan aspek sosio-kultural (adat) dan perkembangan politik yang kemudian didominasi kolonial Belanda. Dalam perspektif ini pulalah penulis melihat tumbuh, berkembang dan menyurutnya peranan surau di Minangkabau dari dulu hingga sekarang.

Surau dan Konsep Pesantren

Istilah "pesantren" sebagai lembaga pendidikan Islam yang khas, setidak-tidaknya baru memasyarakat—dan digunakan oleh sejumlah lembaga pendidikan Islam di Sumatra Barat—dalam beberapa dasawarsa terakhir. Kelihatannya di masa dulu, fenomena pesanten yang demikian berkembang di pulau Jawa tidak banyak mempengaruhi pertumbuhan dan perkembangan lembaga pendidikan Islam semacam ini di Minangkabau, sedikitnya sampai terjadi modernisasi dalam pesantren belakangan ini.

Jika surau disebut sebagai suatu lembaga pendidikan Islam semacam pesantren, itu tidak lain disebabkan terdapatnya beberapa karakteristiknya yang sama atau mirip dengan pesantren. Meskipun demikian, perbedaan-perbedaan antara "surau" dengan "pesantren" terutama dalam hubungannya dengan kedudukan "syaikh" ("kiai"-nya surau) dengan kiai dalam pesantren di pulau Jawa. Lingkungan sosio-kultural dan keagamaan di Minangkabau serta proses-proses dan dinamika yang terjadi dalam masyarakat ini mempengaruhi pula kedudukan "syaikh" sebagai figur utama pada suatu surau, dan untuk selanjutnya juga mempengaruhi eksistensi surau itu sendiri, sebagaimana akan dilihat dalam uraian lebih lanjut.

Seperti diuraikan terdahulu, masjid menduduki tempat penting dalam struktur sosial keagamaan masyarakat Minangkabau. Karena itu surau yang merupakan semacam "masjid" dalam ukuran lebih kecil juga mempunyai kedudukan penting,

meskipun fungsinya kemudian relatif berbeda satu sama lain. Dalam kaitan dengan fungsinya itulah kemudian dapat dilihat perbedaan antara surau di Minangkabau dengan langgar di pulau Jawa.

Menurut Sidi Gazalba, surau merupakan bangunan peninggalan kebudayaan masyarakat setempat sebelum datangnya Islam. Surau dalam sistem adat Minangkabau adalah kaum, suku atau *indu*.[16] Ia didirikan oleh suatu kaum tertentu sebagai bangunan pelengkap *rumah gadang*, di sini beberapa keluarga yang *saparuik* (berasal dari satu perut/keturunan) di bawah pimpinan seorang datuk (penghulu kepala suku) berdiam.

Surau dimaksudkan berfungsi sebagai tempat bertemu, berkumpul, rapat dan tempat tidur bagi anak laki-laki yang telah akil balig dan orang tua yang telah uzur. Fungsi ini berkaitan dengan ketentuan adat, bahwa anak laki-laki tidak mempunyai kamar di *rumah gadang* di rumah orang tuanya sendiri. Yang mempunyai *rumah gadang* dan kamar di rumah yang didirikan orangtua adalah anak-anak gadis. Sedangkan laki-laki yang sudah berusia lanjut harus meninggalkan rumahnya karena anak-anak gadisnya telah menikah, dan karena itu ia harus kembali ke lingkungan kaumnya. Karena si laki-laki tua itu sejak dulunya memang tidak punya kamar di rumah kaumnya, maka ia tak bisa lain kecuali kembali ke surau.

Dengan masuknya Islam, surau turut mengalami proses Islamisasi. Fungsinya sebagai tempat penginapan anak-anak bujang tidak berubah. Meskipun demikian, fungsinya itu kemudian diperluas menjadi tempat pengajaran dan pengembangan ajaran-ajaran Islam, seperti menjadi tempat salat *(mushallâ)*, tempat belajar membaca Al-Quran dan lain-lain.

Dalam perkembangan selanjutnya terjadi pemisahan yang cukup jelas antara fungsi masjid dan surau. Masjid lebih difungsikan untuk kepentingan ibadah dalam pengertian sempit, yaitu untuk salat lima waktu berjamaah, salat Jumat atau salat Idul Fitri dan Idul Adha. Sedangkan surau semakin luas fungsi-

nya. Selain menjadi semacam asrama anak-anak muda, ia menjadi tempat belajar mengaji Al-Quran, belajar agama, tempat upacara-upacara yang berkaitan dengan agama, tempat *suluk*[17], tempat berkumpul dan berapat, tempat penginapan musafir, tempat berkasidah/bergambus, dan lainnya.

Kehadiran surau sebagai sebuah lembaga pendidikan Islam semacam pesantren jelas berkaitan erat dengan perluasan fungsi surau dalam masyarakat Minangkabau, seperti diungkapkan di atas. Cikal bakal surau dalam konteks pembicaraa terakhir ini—setidaknya menurut Mahmud Yunus—pertama kali dimunculkan oleh Syaikh Burhanuddin (1066-1111 H./1646-1591 M.).[18] Sekembalinya dari Kotaraja Aceh—tempat ia belajar ilmu agama kepada Syaikh 'Abdurrauf Al-Singkili, ulama Aceh terkenal, Syaikh Burhanuddin mendirikan surau di kampung halamannya, Ulakan Pariaman. Di surau inilah, Syaikh Burhanuddin melakukan pengajaran Islam dan mendidik beberapa murid yang menjadi ulama yang berperan penting dalam pengembangan ajaran Islam selanjutnya di Minangkabau.

Meskipun kualifikasi dan karakteristik surau Syaikh Burhanuddin tidak begitu jelas dalam kaitannya dengan sistem pesantren, namun sebenarnya ia dapat dianggap telah meletakkan dasar-dasar pengembangan surau sebagai lembaga pendidikan Islam yang khas. Seperti diakui oleh Muhmud Yunus, memang tidak ditemukan dalam sejarah bagaimana sistem dan metode pendidikan dan pengajaran yang dianut serta kitab-kitab apa saja yang digunakan Syaikh Burhanuddin. Tetapi, yang jelas, ia telah merintis suatu sistem pendidikan Islam melalui surau secara lebih teratur.[19] Hasilnya, dapat dilihat dari murid-muridnya yang kemudian mendirikan surau-*surau*nya sendiri untuk maksud serupa. Sedangkan pengaruh Syaikh Burhanuddin sendiri, sampai dewasa ini masih terasa kuat di Minangkabau, sehingga setiap Safar, ribuan umat Islam berdatangan dari seluruh pelosok Sumatera Barat untuk melakukan secara *basafa* (bersafar), semacam "tirakatan" untuk mengenang jasa-jasa beliau.

Tuanku Mansiang Nan Tuo adalah salah seorang murid Syaikh Burhanuddin yang paling terkenal. Setelah menamatkan pelajarannya di surau Syaikh Burhanuddin di Ulakan Pariaman, Tuanku Mansiang mendirikan pula surau di kampungnya, Paninjauan. Tak banyak pula hal yang diketahui dari surau Tuanku Mansiang Nan Tuo ini. Tetapi, Mahmud Yunus mengungkapkan, bersama sejumlah surau lainnya yang dipimpin ulama-ulama terkemuka pada waktu itu, ilmu-ilmu agama yang diajarkan, antara lain, fikih, mantiq, *ma'âni*, dan tafsir. Penekanan lebih khusus diberikan pada ilmu syariat atau fikih. Hal ini atas dasar kenyataan masyarakat Minangkabau yang tatkala itu banyak melakukan perbuatan-perbuatan yang bertentangan dengan hukum-hukum Islam, seperti berjudi, minum tuak, *samun* dan *sakar*, dan tindakan-tindakan kejahatan lainnya. Ilmu fikih yang diajarkan, antara lain, mengenai soal najis, tatacara mengerjakan rukun Islam yang lima, soal nikah dan harta waris, dan lain-lain.[20]

Surau *besar*, yang sebenarnya mirip dengan pesantren, muncul di Batuhampar, Payakumbuh, didirikan oleh Syaikh Abdurrahman (1777-1899 M.). Kakek Mohammad Hatta, salah seorang proklamator RI, setelah 48 tahun berkelana menuntut ilmu kepada berbagai ulama besar terkemuka di Sumatera, akhirnya pada usia 63 tahun kembali ke kampungnya Batuhampar.[21]

Kepulangan Syaikh Abdurrahman tepat waktu, mengingat kondisi keislaman masyarakat Batuhampar sangat memprihatinkan. Meskipun seluruh masyarakat pada waktu itu telah memeluk Islam, namun tingkah laku kehidupan masyarakat sehari-hari banyak bertentangan dengan ajaran Islam. Khurafat, takhayul, judi, dan lainnya, merajalela dalam masyarakat; batas antara halal dan haram tidak jelas.

Dalam kondisi semacam itulah, Syaikh Abdurrahman memulai gerak dakwahnya. Langkah pertama yang dilakukannya adalah meluruskan keimanan dan perbuatan masyarakat untuk lebih sesuai dengan ajaran Islam. Usaha ini tidak mudah,

karena ia harus berhadapan dengan banyak pemuka adat yang sudah terbiasa dengan praktik-praktik yang bertentangan dengan Islam. Menghadapi mereka ini, Syaikh Abdurrahman menggunakan metode persuasif, dengan penuh *empathy* menyelinap ke lubuk hati mereka yang sesat itu untuk dikembalikan kepada ajaran Islam yang sebenarnya. Dengan langkah-langkah seperti inilah ia berhasil menyadarkan Datuk Malano, Kepala Adat Batuhampar, dan diikuti pula oleh pemuka-pemuka adat lainnya.

Setelah keadaan keislaman masyarakat cukup baik, barulah Syaikh Abdurrahman membangun *surau*nya yang pertama. Di sini, ia mula-mula mengajarkan membaca Al-Quran. Syaikh Abdurrahman adalah seorang qari yang baik. Karena itu, ia tidak sekadar mengajarkan membaca Al-Quran seadanya, tetapi juga ilmu *tilâwah* Al-Quran, dengan bermacam irama sebagaimana kita kenal dewasa ini. Karena Syaikh Abdurrahman memang dikenal sebagai qari yang terkemuka, maka banyak muridnya juga berdatangan dari luar Minangkabau, seperti Jambi, Palembang, Bangka, dan lainnya. Demikian banyak jumlah muridnya, sehingga tidak tertampung lagi di surau dan rumah-rumah penduduk sekitarnya.

Dari sinilah timbul gagasan untuk membangun kompleks pendidikan Islam yang memadai. Untuk itu, dibangun sekitar 30 surau yang rata-rata berukuran 7 x 8 meter dan kebanyakan bertingkat dua. Surau-surau ini dibangun mengelilingi beberapa bangunan induk. Bangunan induk pertama dan utama adalah "Masjid Dagang" yang dibangun bertingkat dua, dengan arsitektuk gaya rumah adat Minangkabau. Di Masjid Dagang inilah Syaikh Abdurrahman memimpin salat berjamaah setiap waktu dan mengajarkan Al-Quran. Di samping timur Masjid Dagang ini terdapat sebuah menara sekitar 20 meter tingginya yang dibangun dengan arsitektur ala Timur Tengah. Kemudian, di sebelah timur Masjid Dagang ini terdapat bangunan bertingkat dua yang dibangun khusus untuk mereka yang melakukan

suluk. Di samping bangunan ini terdapat pula sebuah bangunan besar dengan tembok yang melengkung. Di sinilah Syaikh Abdurrahman dan anak cucunya dimakamkan setelah mereka wafat. Sebuah bangunan induk lainnya adalah *rumah gadang* yang berfungsi sebagai tempat penginapan bagi para tamu dan penziarah yang datang secara insidental.

Suatu hal yang menarik, setiap surau di kompleks yang kemudian dikenal sebagai "Kampung Dagang" ini diberi nama sesuai dengan daerah asal murid-murid. Karena itu, misalnya, ada "Surau Suliki", "Surau Tilatangkamang", "Surau Solok", "Surau Pariaman", "Surau Padang", "Surau Painan", "Surau Riau", "Surau Jambi", "Surau Bengkulu", "Surau Palembang", dan lainnya. Di surau-surau inilah para penuntut ilmu berdiam dan mengulangi pelajarannya.

Kampung Dagang tampaknya dibangunan dengan sarana dan fasilitas penunjang yang cukup lengkap. Di dalam kawasan yang luasnya sekitar 3 hektar ini dilengkapi sebuah pasar kecil, yang di dalamnya terdapat beberapa kedai (warung) tempat menjual beberapa kebutuhan murid sehari-hari, seperti barang-barang kelontong, pakaian jadi, dasar pakaian, dan sebagainnya.

Kemudian, untuk memenuhi kebutuhan air minum dan mandi para penghuni Kampung Dagang, dibangun saluran air dari suatu sumber air yang terletak di bukit kecil setengah kilometer di luar kompleks. Air bersih diperoleh melalui empat kali saringan dengan empat bak kolam. Air yang sudah disaring ini ditampung di sebuah kolam besar, dan dari sini dialirkan dengan pipa besi ke kamar mandi-kamar mandi di sekitar kolam.

Dengan berbagai sarana dan fasilitas di atas, maka surau Syaikh Abdurrahman menjadi suatu lembaga pendidikan Islam yang terkemuka di Minangkabau waktu itu. Lingkungan surau ini dengan segala proses pendidikan Islam yang berlangsung di dalamnya, kemudian telah menciptakan suatu subkultur tersendiri dalam masyarakat.

Jika para penuntut ilmu di pesantren disebut santri, maka penuntut ilmu di surau disebut *orang siak*. Pada pihak lain, dalam tradisi keulamaan Minangkabau tidak dikenal istilah "kiai"; dalam pengertian ulama yang menjadi pemilik, pemimpin, dan sekaligus menjadi guru agama di surau disebut syaikh, yaitu suatu gelar yang menunjukkan derajat keulamaan dan kealiman tertinggi.[22]

Orang siak yang belajar di surau Syaikh Abdurrahman jumlahnya berkisar antara 1.000 sampai 2.000 orang. Jumlah tertinggi dicapai setelah Syaikh Abdurrahman wafat dan digantikan anaknya, Syaikh Arsyad, dan cucunya Syaikh Arifin. Tidak ada pembatasan umur bagi *orang siak* untuk dapat diterima belajar di surau, dan juga tidak ada pembatasan masa belajar. Lamanya masa belajar tampaknya tergantung dari kemampuan dan penguasaan masing-masing *orang siak* terhadap pelajaran-pelajaran yang diberikan, dan telah dianggap mampu oleh syaikh.

Untuk mengikuti pelajaran di surau, *orang siak* tidak dikenakan pungutan atau pembayaran apa pun; tidak dikenal uang sekolah, uang asrama, atau uang makan. Jarang sekali *orang siak* memberikan uang kepada syaikh. Jika ada, itu disampaikan oleh pihak keluarga yang bersangkutan atas dasar kerelaan dan keikhlasan.

Biaya hidup bagi *orang siak* yang berasal dari masyarakat kampung yang berdekatan dengan surau, biasanya dijemput sendiri atau diantarkan oleh orang tua mereka. Masyarakat kota yang berdekatan, seperti Payakumbuh, tidak kurang pula partisipasinya dalam menunjang pemenuhan kebutuhan hidup *orang siak*. Setiap hari Ahad, dengan pedati, mereka mengantarkan beras, sayur, dan kebutuhan pokok lainnya ke surau. Sementara itu, *orang siak* yang datang dari negeri yang jauh, biasanya hari Kamis menyebar ke negeri-negeri sekitar Batuhampar dengan membawa *buntil* (tempat beras seperti kantong terigu). Sore harinya, mereka kembali dengan membawa *buntilan* beras dan uang untuk biaya sepekan.

Akan hal syaikh sendiri tidak mempunyai pekerjaan selain mengajar di surau, untuk memenuhi kebutuhan hidup keluarganya. Ia cukup mengajar saja. Kebutuhan hidup dan biaya sehari-harinya dipenuhi dari sedekah dan sumbangan masyarakat. Sedekah dan sumbangan yang terus mengalir, bahkan lebih dari cukup, sehingga syaikh juga mampu menunaikan ibadah haji ke Makkah.

Metode utama yang digunakan dalam proses belajar mengajar di surau adalah ceramah dan *resitasi*. Pelajaran-pelajaran disampaikan secara lisan kepada murid-murid yang duduk dalam suatu lingkaran di depan syaikh. Metode pengajaran ini disebut *halaqah*, atau mungkin semacam metode *bandongan*[23] di pesantren di Jawa. Tidak begitu jelas, apakah metode *sorogan*[24] juga digunakan di surau Syaikh Abdurrahman, karena tidak begitu jelas kitab-kitab apa saja yang wajib dipelajari dan ditanyakan *orang siak* kepada syaikh.

Materi pelajaran sepenuhnya ditentukan syaikh, disesuaikan dengan umur dan kemampuan masing-masing *orang siak*. Pelajaran yang diberikan pada tingkat dasar, antara lain; membaca Al-Quran dengan berbagai *qirâ'at*nya, ibadah, dasar-dasar ilmu tauhid, dan lainnya. Sedangkan untuk *orang siak* yang telah cukup dewasa diberikan pula pelajaran tasawuf dan tarekat.

Pelajaran pada umumnya disampaikan oleh syaikh sendiri. Tetapi, karena jumlah *orang siak* sudah demikian banyak, maka syaikh mengangkat beberapa *guru tuo* (guru senior) untuk membantunya. Para *guru tuo* ini selain memberikan penjelasan lebih rinci mengenai suatu materi pelajaran, ia juga bertugas mengawasi *orang siak* dalam menghafal pelajaran yang diterimanya.

Kemudian, untuk mendukung keberhasilan *orang siak* belajar agama, dirumuskan suatu tata tertib. *Orang siak* yang melanggar tata tertib yang telah digariskan dimasukkan ke dalam kolam dengan disaksikan *orang siak* lainnya. Dalam perkembangan selanjutnya, ketika mereka telah berada di bawah

pimpinan Syaikh Arsyad, hukuman rendam di kolam diganti dengan hukuman pukul.[25]

Selain itu, *orang siak* juga dibebaskan dari tugas-tugas yang mungkin dapat mengganggunya dalam menuntut ilmu, seperti soal konsumsi, kebersihan, penyediaan air, dan sebagainya. Tugas dalam bidang ini ditangani beberapa petugas harian yang ditunjuk oleh syaikh. Karena itu, ada tukang sapu kompleks, petugas urusan air dan pipa, tukang masak umum, dan lain-lain. Dengan demikian, *orang siak* betul-betul dapat memusatkan perhatian pada pelajarannya, tidak diganggu tugas-tugas lain.

Surau Batuhampar, seperti juga surau-surau lainnya, merupakan milik syaikh. Kareka itu, setelah Syaikh Abdurrahman wafat, kepemilikan dan kepemimpinan surau itu dipegang anaknya, Syaikh Arsyad, dan selanjutnya dipimpin oleh cucunya, Syaikh Dhamrah Arsyadi. Meskipun dari waktu ke waktu eksistensi surau Baruhampar terus digerogoti perubahan, tetapi ia sedikit banyak telah mampu mewariskan kekayaan historis keberhasilan sistem pendidikan surau dalam mengembangkan kaum ulama di Minangkabau

Sejauh data sejarah yang ada, surau Syaikh Abdurrahman di Batuhampar dapat dikatakan merupakan representasi dari sistem "pesantren" ala Minangkabau. Memang banyak surau yang lain di Minangkabau pada periode yang sama, tetapi dari segi kelengkapan sarana dan fasilitas surau Batuhampar kelihatannya tetap yang terbaik.

Surau Syaikh Abdurrahman di Batuhampar dilihat dari perjalanan sejarah Minangkabau tampaknya memang merupakan pengecualian, apalagi dengan kemampuannya bertahan. Surau ini tumbuh dan berkembang ketika Minangkabau telah sepenuhnya ditaklukkan Belanda seusai Perang Padri. Menurut Mahmud Yunus, pendidikan Islam pada waktu itu berada dalam kemunduran.[26] Kemunduran ini selain disebabkan tekanan-tekanan kolonial Belanda, lebih-lebih lagi karena banyak ulama terkemuka

yang tewas dalam Perang Padri. Akibatnya, banyak surau yang didirikan terlantar, karena ketiadaan syaikh dan guru agama.

Situasi surau yang demikian itu, ditambah tekanan-tekanan kolonial Belanda terhadap masyarakat Minangkabau mendorong timbulnya keinginan sebagian kalangan agama untuk mengirimkan anak-anaknya untuk belajar di Tanah Suci Makkah. Seperti dicatat Hamka, anak-anak dan keturunan kaum agama—yang nenek moyangnya terlibat langsung atau tidak langsung dengan gerakan Padri—dikirim orang tuanya belajar ke Makkah.[27] Arus penuntut ilmu ke Tanah Suci ini lebih dimungkinkan sejak kapal api telah menggantikan kapal layar, sehingga perjalanan ke Tanah Suci menjadi lebih lancar.

Kebanyakan putra Minangkabau di Tanah Suci Makkah belajar kepada Syaikh Ahmad Khatib, ulama asal Minangkabau yang telah lama menetap dan berkeluarga di Makkah. Murid-murid Syaikh Ahmad Khatib yang kemudian menjadi ulama yang terkemuka, antara lain, Syaikh Abdullah Ahmad, Syaikh Mohammad Jamil Jambek, Syaikh Abdulkarim Amrullah, Syaikh Muhammad Thaib Umar, Syaikh Daud Rasyidi, Syaikh Ibrahim Musa, dan lain-lainnya. Kemudian, murid Syaikh Ahmad Khatib yang bukan putra Minangkabau, antara lain; KH Ahmad Dahlan, pendiri Muhammadiyah, KH Ibrahim, ketua kedua Muhammadiyah, KH Hasyim Asy'ari, pendiri Nahdlatul Ulama KH Zarkasyi, dan lain-lainnya.

Murid-murid Syaikh Ahmad Khatib yang kembali ke Tanah Air kebanyakan menjadi "pembaharu" di daerah asalnya masing-masing. Gerakan pembaharuan yang mereka lakukan, kemudian bukan hanya menimbukkan perubahan-perubahan dalam kehidupan agama, sosial, budaya umat Islam, tetapi sekaligus memunculkan fenomena baru dalam dunia pendidikan Islam. Dan, yang terakhir ini bagi Minangkabau secara langsung berkaitan dengan eksistensi surau sebagai sebuah lembaga pendidikan Islam.

Krisis Surau

Sejak awal abad ke-20, masyarakat Islam Minangkabau berada dalam situasi yang semakin terjepit. Pada satu pihak, ia menghadapi tekanan-tekanan ekonomi dan politik yang semakin berat dari kolonial Belanda. Sedangkan di pihak lain, ide-ide pembaharuan keagamaan dalam segenap aspeknya semakin gencar pula gaungnya.

Pada 1908, Belanda memperkenalkan sistem pajak baru (*belasting*) untuk menggantikan monopoli dalam dunia perdagangan, terutama kopi yang dalam perempat abad ke-19 mengalami kemerosotan. Dari segi ekonomi, kebijaksanaan ini tentu menguntungkan rakyat, karena hasil pertanian dapat dijual di pasaran bebas. Tetapi, rakyat melihat dari segi lain, bahwa dengan peraturan pajak baru itu berarti pemerintah Belanda bukan lagi bertindak selalu "pelindung" Minangkabau, tetapi telah berlaku sebagai penguasa. Padahal, dalam Plakat Panjang yang ditandatangani sesuai Perang Padri dicapai kesepakatan, bahwa tidak akan ada pajak langsung dikenakan atas masyarakat Minangkabau.[28]

Meskipun terjadi huru-hara di berbagai tempat di Minangkabau memprotes sistem *belasting* di atas, namun kebijaksanaan yang telah dipertahankan Belanda itu menimbulkan perubahan-perubahan ekonomi yang cukup penting. Sektor ekonomi kota semakin dominan terhadap ekonomi *nagari*. Akibatnya, *nagari* sebagai masyarakat yang *self sufficient* semakin terbuka, apalagi dengan diperkenalkannnya pasar sekali sepekan secara bergiliran di *nagari-nagari* yang berdekatan.

Sementara itu, kota-kota di Minangkabau terus berkembang dan semakin banyak didatangi para *perantau* dari kampung-kampung sekitarnya. Para *perantau* ini kemudian bermukim di perkotaan bersama anak dan istrinya dalam suatu keluarga *nuklir*. Perlahan tapi pasti, sistem keluarga *batih* yang selama itu dianut mulai tersaingi oleh sistem keluarga *nuklir*. Proses ini,

menurut Taufik Abdullah, cenderung memperlemah hubungan *mamak kemanakan* yang dalam sistem kekerabatan matrilineal Minangkabau merupakan salah satu aspek penting. Di dalam keluarga *nuklir* perantau, setahap demi setahap ayah mengambil peran saudara laki-laki istrinya (*mamak* anak-anaknya) yang selama ini bertanggung jawab terhadap anak-anaknya.[29]

Pengalihan tanggung jawab terhadap anak-anak dari *mamak* kepada ayah ini secara tidak langsung berpengaruh terhadap kehidupan surau. Di dalam keluarga *nuklir* perantau ini, anak laki-laki yang sudah cukup umur cenderung tidak disuruh berdiam di surau. Ia sedikit banyak sudah punya "kamar" di rumah ibunya, karena jumlah anggota keluarga yang ditinggal berada di bawah kontrol langsung orang tuanya. Kalaupun anak-anak disuruh ke surau, itu hanya sekadar untuk belajar membaca Al-Quran, tidak lagi bermalam dan bermukim di sana.

Sementara orang tua semakin cenderung tidak menyerahkan anak-anaknya ke surau, ketika itu pula Belanda mendirikan semakin banyak sekolah. Pertama kali, Belanda mendirikan HIS (*Hollandsch-Inlandsche School*) di Bukittinggi, pada 1850. HIS adalah semacam sekolah dasar bagi anak-anak Belanda dan pribumi. Sekolah ini kemudian terkenal sebagai "Sekolah Raja", karena murid bangsa Indonesia yang diterima hanyalah, atau kebanyakan, berasal dari kalangan bangsawan (raja-raja).

Kemenangan kaum liberal di parlemen Belanda pada awal 1900-an membuat pemerintah kolonial Belanda harus menjalani *"ethische politiek"*.[30] Dalam bidang pendidikan, ini berarti bahwa Belanda harus mendirikan lebih banyak sekolah-sekolah untuk pribumi. Sejak awal 1910-an sekolah rakyat *(volks-school)* mulai didirikan sampai di *nagari-nagari* Minangkabau. Pada 1913 jumlahnya mencapai 111 buah dan meningkat lagi menjadi 358 tahun1915.[31]

Demikianlah, perkembangan politik, ekonomi, dan pendidikan di atas menimbulkan perubahan-perubahan hebat terhadap institusi-institusi dan pranata sosial Minangkabau. Kaum

aristokrat dan para pegawai pemerintah dari kalangan pribumi *(native white collar)* yang kebanyakan hidup di lingkungan masyarakat Belanda dan mendapatkan pendidikan di "Sekolah Raja" mulai memperkenalkan gaya hidup Belanda, baik melalui *club-club* sosial eksklusif maupun melalui surat kabar dan majalah yang mereka terbitkan. Pada 1901 mereka menerbitkan gagasan mengenai kemajuan yang berisikan pokok-pokok pikiran bagi masyarakat Indonesia untuk mencapai kemajuan. Para guru berpendidikan Barat yang menjadi penulis-penulis utama jurnal kelompok aristokrat dan pegawai ini mengatakan, cara untuk mencapai kemajuan ialah dengan merombak sistem pendidikan menjadi suatu sistem pendidikan modern ala Barat. Karena itu, sekolah-sekolah agama, menurut mereka, sudah ketinggalan zaman *(out of date)* dan harus diganti dengan sekolah-sekolah baru yang modern. Untuk itu, ulama-ulama yang berpengaruh hendaknya tidak lagi mengajar di lembaga-lembaga pendidikan.[32]

Gagasan-gagasan kemajuan semacam itu tak urung lagi menimbulkan konflik intelektual baru di Minangkabau. Tantangan terhadap gagasan itu tentu saja datang dari kaum ulama dan agama. Konflik ini kemudian lebih tepat dilukiskan sebagai pertarungan antara kaum modernis sekular dengan kaum ulama tradisionalis (Kaum Tua). Yang menarik pula, tantangan terhadap kaum modernis sekular ini juga datang dari kaum adat tradisional (Kaum Kuno) karena menganggap bahwa ide-ide kemajuan itu dapat mengancam konsepsi adat alam Minangkabau. Menurut kelompok terakhir ini, kemajuan hanya bisa dicapai dengan menggali dan mengelaborasi kembali gagasan-gagasan adat dan budaya Minangkabau, bukan meninggalkannya dan menggantikannya dengan gagasan-gagasan Barat.

Konflik intelektual ini semakin ramai, ketika beberapa ulama muda murid Syaikh Akmad Khatib kembali dari Tanah Suci. Dengan tokoh "Empat Serangkai"—Syaikh Muhammad Jamil Jambek di Bukit Tinggi, H. Abbdullah Ahmad di Padang dan Padangpanjang, Syaikh Abdul Karim Amrullah (Haji Rasul) di

Maninjau dan Padangpanjang, dan Syaikh Mohammad Thaib Umar di Batusangkar—mereka yang kemudian disebut "Kaum Muda" (agama) ini mulai melancarkan serangan terhadap praktik-praktik ulama tradisionalis dan praktik-praktik Kaum Adat yang cenderung terlalu membesar-besarkan adat.

Gebrakan ulama Kaum Muda semakin gencar ketika Minangkabau memasuki dekade kedua abad ke-20. Banyak dipengaruhi gagasan-gagasan pembaharuan Muhammad Abduh,[33] Kaum Muda menyerukan kepada umat Islam untuk kembali kepada Al-Quran dan Sunnah Nabi dengan menghilangkan sikap *taqlîd*[34] terhadap ajaran ulama dan mazhab tertentu. Keimanan atas dasar *taqlîd*, menurut Kaum Muda adalah tidak benar. Keimanan hendaklah disertai penggunaan akal untuk melakukan *ijtihâd*.[35]

Tak kurang kerasnya, Kaum Muda menghantam praktk-praktik tarekat yang bercampur baur dengan bid'ah dan khurafat. Menurut Kaum Muda, tarekat adalah semacam *escapism* (pelarian) yang mengakibatkan umat Islam terlalu berorentasi pada akhirat, dan seakan-akan melupakan dunia. Hal ini lebih jauh mengakibatkan umat terbelakang.

Gerakan pemurnian agama dengan menyeru kembali kepada Al-Quran dan Sunnah yang dilakukan Kaum Muda merupakan langkah-langkah pertama untuk menggali kembali etos Islam yang sebenarnya yang pada adad pertengahan telah mampu menghantarkan Umat Islam kepada kejayaan. Para pembaharu ini tidak didorong oleh keinginan merombak dasar-dasar teologis Islam, tetapi lebih berharap mempersiapkan dasar-dasar perubahan sosial yang akan menciptakan masyarakat agama yang mampu berpikir rasional. Dengan demikian, "kemajuan" ulama Kaum Muda Minangkabau, haruslah dilihat sebagai renaisans Islam ketimbang tranformasi dasar-dasar agama.[36]

Terlepas dari motivasi dan tujuan ulama Kaum Muda Minangkabau dalam melancarkan gerakannya, yang jelas gagasan-gagasan mereka secara tidak langsung mempengaruhi kelang-

sungan eksistensi surau selanjutnya sebagai suatu lembaga pendidikan Islam. Serangan-serangan frontal terhadap praktik-praktik tarekat, secara implisit berarti pula serangan-serangan terhadap pendidikan surau. Karena memang surau selama ini di samping mengajarkan ilmu-ilmu agama, juga banyak mengajarkan doktrin dan praktik-praktik tarekat dan *suluk*. Keunggulan Kaum Muda dalam menyebarkan gagasan-gagasan melalui media-media massa yang mereka miliki[37] mengakibatkan citra surau sebagai lembaga pendidikan Islam yang baik semakin memudar.

Sementara itu, Kaum Muda semakin ekspansif dalam menerapkan gagasan-gagasannya. Mereka mulai mendirikan sekolah-sekolah agama yang telah dimodernisasi, baik sistem, metode maupun kurikulumnya. Pengajaran bukan lagi berlangsung di surau, tetapi sudah di kelas. Metode pengajarannya bukan lagi *halaqah* tetapi klassikal dengan tingkatan-tingkatan kelas. Pembaharuan seperti ini dilakukan agar guru-guru agama dan kaum ulama dibekali dengan ilmu dan alat untuk menghadapi tantangan zaman. Karenanya, ilmu pengetahuan umum dan bahasa Barat (Belanda dan Inggris) dimasukkan ke dalam kurikulum.

Metode terbaik untuk mencapai kemajuan ekonomi dan pendidikan, menurut Kaum Muda, adalah melalui organisasi-organisasi sosial. Karena itu, berbagai organisasi sosial terutama bergerak dalam bidang pembaharuan pendidikan agama didirikan Kaum Muda. Pada 1914, Syaikh Abdullah Ahmad memprakarsai berdirinya Syariat Oesaha di Padang. Usaha pertama adalah mendirikan HIS Adabiah, pada 23 Agustus 1915, yang menjadi HIS pertama di Minangkabau yang memasukkan pelajaran agama ke dalam kurikulum.[38]

Pada 1918, berdiri pula perkumpulan Sumatera Thawalib yang mendirikan sekolah-sekolah agama di Padangpanjang, Parabek, Padangjapang, Batusangkar, Maninjau, Bukittinggi, dan lain-lain. Sumatera Thawalib inilah menerbitkan majalah-majalah Kaum Muda. Selanjutnya, pada 1920 organisasi Persatuan Guru-guru Agama Islam (PGAI) berdiri di Padang. PGAI kemudian

mendirikan Normal Islam, sekolah modern untuk mempersiapkan guru-guru Islam. Sementara itu di Padangpanjang, Zainuddin Labay El-Yunusi mendirikan Diniyah School pada 10 Oktober 1915; kemudian adiknya Rahmah El-Yunusi mendirikan pula Diniyah School Putri pada 1 November 1923.[39]

Berdirinya Muhammadiyah di Minangkabau pada 1925 membuat sekolah agama semakin banyak jumlahnya. Bahkan, Muhammadiyah memiliki paling banyak sekolah agama di antara organisasi-organisasi sosial keagamaan yang mempunyai sekolah agama. Hal itu dapat dilihat dari tabel yang menunjukkan jumlah sekolah agama pada 1933.

Organisasi/Afiliasi Sekolah	Jumlah Sekolah	Jumlah Murid
1. Muhammadiyah	122	5.835
2. Permi (Persatuan Muslimin Indonesia)	4	249
3. Diniyah	120	7.136
4. Thawalib	44	3.031
5. PII/Pendidikan Islam Indonesia/Kaum Tua	45	3.651
6. Sekolah tidak berafiliasi	878	50.082

Diolah dari Mailrapport 881x/1933

Sejak pertengahan dekade abad ke-20-an modernisasi pendidikan agama berlangsung demikian intens. Standarisasi sistem sekolah, pembakuan kurikulum, metode pengajaran (dengan mengambil sekolah pemerintahan sebagai model), penerbitan buku-buku teks (karangan tokoh-tokoh Kaum Muda sendiri) menandai era baru pendidikan agama di Minangkabau. Menurut Taufik Abdullah, modernisasi pendidikan agama itu mewakili kecenderungan "sekularisasi' di dalam sistem pendidikan di Minangkabau,[40] karena *subject-matter* umum (sekular) terus menerus membengkak dalam komposisi kurikulum.

Modernisasi pendidikan Islam ini, bagaimana pun tidak lantas berarti lenyapnya peran surau dan sekolah-sekolah agama "tradisional" yang semata-mata mengajarkan ilmu agama. Tetapi

sulit dielakkan kenyataan, bahwa mereka ini semakin tertinggal, sehingga selepas pada 1940-an surau dan sekolah-sekolah agama tradisional menjadi minoritas dibandingkan sekolah-sekolah Islam modern.

Selanjutnya, pembaharuan sistem pendidikan agama, ditambah perubahan-perubahan ekonomi yang dilancarkan pemerintah kolonial, juga mengubah watak dasar *orang siak* dan surau. *Orang siak* yang pada masa kejayaan surau belajar agama dari satu surau ke surau lain dengan biaya yang diperoleh dari sedekah umat, kini terpaksa menjadi murid madrasah modern atas biaya keluarganya. Perubahan ini berarti pecahnya integrasi *orang siak*/surau dengan masyarakat, karena sebelumnya terjalin hubungan saling membutuhkan antara keduanya. *Orang siak* membutuhkan bantuan biaya masyarakat, sementara yang terakhir ini memerlukan *orang siak* untuk mengajarkan agama, menjalankan upacara-upacara keagamaan di *nagari*, dan kembali ke kampungnya untuk menjadi guru agama setelah menyelesaikan pelajarannya di surau.

Perubahan mendasar lainnya adalah menyangkut kepemilikan lembaga pendidikan. Jika surau dimiliki pendiri dan anak cucunya, maka madrasah dimiliki oleh lembaga-lembaga yang mempunyai sistem manajemen kependidikan dan regenerasi kepemimpinan yang relatif teratur karena diatur birokrasi organisasi. Surau-surau besar yang kebanyakannya didirikan sebelum abad ke-20—ketika sistem pendidikan Islam dimodernisasi, sedang mengalami krisis kepemimpinan, karena banyak pendirinya telah wafat, sementara regenerasi kepemimpinan kepada anak sang pendiri tak bisa berjalan lancar.

Akibatnya, banyak surau ditutup atau menciut fungsinya menjadi sekadar tempat belajar mengaji Al-Quran. Sebagian surau lagi untuk meneruskan kelangsungan hidupnya terpaksa berafiliasi dengan organisasi Islam tertentu yang menyelenggarakan pendidikan Islam. Dan, ini mengandung konsekuensi yang tak kurang jeleknya bagi sistem pendidikan surau; yaitu peru-

bahan sistem kependidikannya, sehingga watak asli kependidikan surau itu sendiri nyaris lenyap.

Sementara itu, kaum ulama tradisionalis yang terus-menerus terancam ekspansi sistem kependidikan Kaum Muda berusaha menyatukan langkah. Sayang, ketetapan yang diharapkan mampu mempertahankan eksistensi sistem pendidikan surau ternyata menghasilkan hal lain. Rapat besar kaum ulama tradisional yang diselenggarakan di Parabek Bukittinggi pada 5 Mei 1930 menghasilkan keputusan untuk membentuk Persatuan Tarbiyah Islamiyah (PTI). Keputusan lain yang cukup krusial bagi sistem pendidikan surau, adalah bahwa lembaga-lembaga pendidikan Islam yang tergabung ke dalam PTI harus dimodernisasi mengikuti pola yang dikembangkan Kaum Muda. Dengan demikian, kelihatan jelas, bahwa kaum ulama tradisional tidak punya alternatif lain untuk mengganti sistem pendidikan surau, kecuali merombaknya seperti yang dilakukan Kaum Muda.[41]

Perkembangan ekonomi yang membuka berbagai lapangan kerja baru turut pula mempersempit pamor surau. Surau sebagaimana dikenal tidak mengajarkan ilmu pengetahuan umum dan keterampilan khusus yang bernilai ekonomis dalam sistem ekonomi modern. Surau juga tidak mengeluarkan *ijazah* bagi *orang siak* sebagai bukti kompentensinya dalam bidang tertentu, katakanlah sedikitnya sebagai guru agama. Akibatnya, Sumatera Thawalib—sekadar contoh—yang mengeluarkan *ijazah* lebih menarik, karena *ijazah* itu sekurang-kurangnya berlaku untuk menjadi guru, baik di sekolah negeri maupun swasta.

Perkembangan ekonomi dan modernisasi dalam masyarakat mengakibatkan menjadi proses "sekularisasi" lembaga-lembaga pendidikan Islam Kaum Muda. Sebagian besar kemudian berubah menjadi sekolah umum dengan kurikulum umum yang paling dominan, dan sebagian lagi berusaha mempertahankan identitasnya sebagai sekolah Islam dengan menempatkan cukup banyak mata pelajaran keislaman di dalam kurikulumnya.

Sementara itu, surau-surau kaum ulama tradisional yang telah dimodernisasi berusaha tetap bertahan, meskipun dari hari ke hari terus menyurut. Menurut Daftar Rekapitulasi Pondok Pesantren se-Indonesia Departemen Agama RI pada 1982 tercatat 57 "Pondok Pesantren" di Sumatera Barat dengan jumlah "santri" sebanyak 10.830 orang. Tetapi patut dicatat, angka-angka itu belum sepenuhnya menggambarkan potensi "Pondok Pesantren" yang sebenarnya. Karena kalau diteliti daftar nama "Pondok Pesantren" di Sumatra Barat itu, ternyata sedikit sekali yang dapat dikategorikan sebagai pesantren dalam pengertian yang sebenarnya. Sebagian besar "Pondok Pesantren" itu ternyata adalah madrasah-madrasah yang dimiliki berbagai organisasi Islam, termasuk Muhammadiyah. Tidak begitu jelas alasan Departemen Agama memasukkan Madrasah Tsanawiyah Muhammadiyah V Koto Tanjung Ampalu, misalnya, sebagai salah satu "Pondok Pesantren" di Sumatera Barat dewasa ini.

Penutup

Uraian di atas diharapkan mampu memberikan gambaran sederhana tentang tumbuh, berkembang, dan surutnya eksistensi surau sebagai semacam pesantren di Minangkabau. Berbeda dengan pesantren yang muncul dan berkembang dalam situasi sosial dan lingkungan kultural Jawa yang involutif dan menekankan harmoni, maka surau di Minangkabau tumbuh dan berkembang dalam lingkungan sosio-kultural yang penuh konflik dan dinamika. Konflik-konflik yang terjadi, baik antara kaum agama dengan kaum adat, maupun antara ulama Kaum Muda dengan ulama Kaum Tua (ulama tradisional) menjadikan surau sebagai suatu obyek dari akomodasi-akomodasi yang berhasil dicapai dalam proses konflik tersebut.

Situasi sosio-kultural yang penuh konflik dan dinamika itu pula yang turut mempengaruhi kedudukan syaikh sebagai figur utama dalam konsepsi surau. Berbeda dengan kiai di pesantren Jawa yang dipandang lebih kharismatik oleh masyarakatnya,

syaikh tidak dipandang sebagai figur yang tidak boleh digugat. Sebagaimana terlihat, ulama Kaum Muda secara terbuka mengecam praktik-praktik ulama Kaum Tua yang berkubu di surau-surau; suatu hal yang langka dilakukan terhadap para kiai di pesantren-pesantren di Jawa.

Kultur Jawa yang involutif, sehingga mampu menyerap kebudayaan luar melalui suatu proses interiosasi, tanpa kehilangan identitasnya sebagai kebudayaan Jawa, membuat pesantren dengan canggih mampu bertahan terhadap segala perubahan dari luar yang dapat mengancam eksistensinya. Sebaliknya, surau berada di tengah kultur yang lebih terbuka, sehingga unsur-unsur baru yang datang dari luar dengan segera menimbulkan perubahan-perubahan besar dalam dunia surau. Jika pesantren di Jawa pada umumnya—dengan beberapa pengecualian, seperti Pondok Modern Gontor—baru mengalami pembaharuan pada dekade 1970-an, maka surau di Minangkabau sejak dekade pertama abad ke-20 telah menjadi sasaran pembaharuan. Oleh karena itu, tidak heran jika pesantren kebanyakan masih mampu bertahan, sementara surau sebagian besar telah rontok, kalau tidak dibilang hampir lenyap sama sekali.

Melihat kompleksitas masalah yang berkaitan dengan krisis surau, tulisan sederhana ini jelas tidak mampu memberikan rekomendasi untuk "memulihkan" kembali eksistensi surau. Apalagi tulisan ini memang hanya dimaksudkan untuk memberikan gambaran kesar mengenai surau di Minangkabau, tanpa berpretensi untuk memecahkan semua masalah yang dihadapinya.

Catatan Kaki

[1]Lihat Taufik Abdullah, "Some Notes on the Kaba Tjindua Mato: An Example of Minangkabau Traditional Literature", dalam *Indonesia*, no. 9, April 1970.

[2]Lihat Alfian dan Dewi Fortuna Anwar, "Wanita dalam Masyarakat Minangkabau", dalam *Kumpulan Naskah Simposium Pengaruh Adat Istiadat Minangkabau terhadap Kehidupan Wanita dalam Mengembangkan Budaya Bangsa*, Jakarta: Panitia Penyelenggara Simposium Yayasan Bunda, 7 April 1973.

[3]Lihat Hamka, *Adat Minangkabau Menghadapi Revolusi*, terutama Bab II sampai Bab VI, Jakarta: Tekad, 1963.

[4]Idrus Hakimi Dt. Rajo Penghulu, *Rangkaian Mustika Adat Basandi Syara' di Minangkabau*, Bandung: CV. Rosda, h. 30-31.

[5]Sidi Gazalba, *Masjid Pusat Ibadat dan Kebudayaan Islam*, Jakarta: Pustaka Antara, 1983, h. 291.

[6]Hamka, *Ayahku*, Jakarta: Jayamurni, 1967, h. 22.

[7]Menurut *Tambo Sejarah*, Minangkabau adalah salah satu dari tiga "dunia yang diciptakan Tuhan setelah penciptaan *Nur Muhammad*. Dunia Minangkabau atau Alam Minangkabau ini kemudian dihuni nenek moyang orang Minangkabau yang turun dari Gunung Merapi. Rakyat Minangkabau kemudian juga menempati daerah-daerah baru di luar Alam Minangkabau yang disebut *rantau*. Alam Minangkabau pada waktu yang sama juga merupakan gabungan dari dunia-dunia kecil yang disebut *nagari* (negeri). *Nagari* yang merupakan suatu masyarakat politik independen dianggap sebagai tetangga dari *rantau*. *Rantau* selanjutnya memberikan pengaruh terus-menerus terhadap Alam Minangkabau. Pengaruh *rantau* dapat diterima sejauh bersesuaian dengan potensi Alam Minangkabau sendiri, dan setelah melalui mufakat dan patut. Jika persyaratan ini tidak dipenuhi, ia dapat menimbulkan disharmoni sosial dan membuat alam menyimpang dari perkembangan yang benar. Penerimaan Alam Minangkabau terhadap Islam menciptakan harmoni baru yang disimbolkan melalui konsep tiga raja: Raja Adat, Raja Ibadat, dan Raja Alam. Keterangan lebih lanjut, baca Taufik Abdullah, "Modernization in Minangkabau World", dalam Claire Holt (ed.) *Cultural Politics in Indonesia*, Ithaca: Cornell University Press, 1972.

[8]Hamka, *Muhammadiyah di Minangkabau*, Jakarta: Yayasan Nurul Islam, 1974, h. 7.

[9]Deliar Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia 1900-1945*, Oxford: Oxford University Press, 1970, h. 30.

[10]Taufik Abdullah, *Schoolsand Politics: The Kaum Muda Movement in West Sumatera (1927-1933)*, Ithaca: Cornell Modern Indonesia Project, 1971, h. 1.

[11]*Ibid.*

[12]Hamka, *Muhammadiyah*, 1974, h. 7.

[13]Taufik Abdullah, *Schoolsand*, 1971, h. 5.

[14]BJO Schrieke, *Pergolakan Agama di Sumatera Barat*, diterjemahkan oleh Soegarda Perbakawatja, Jakarta: Bharatara, 1973, h. 13-14.

[15]Taufik Abdullah, *Schoolsand*, 1971, h. 7.

[16]Sidi Gazalba, *Masjid*, 1983, h. 314-316.

[17]*Suluk* ialah ibadah yang dilakukan para penganut tarekat dengan mengurung diri di dalam kelambu atau kamar kecil, bertekun melakukan ibadah guna mendekatkan diri kepada Tuhan sepanjang waktu.

[18]Mahmud Yunus, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*, Jakarta: Mutiara, 1979, h. 20-21.

[19]*Ibid.*, h. 25.

[20]*Ibid.*, h. 26.

[21]Mansyur Malik, "Syekh Abdurrahman", dalam Edwar (ed.), *Riwayat Hidup dan Perjuangan 20 Ulama Besar Sumatera Barat*, Islamic Centre Sumatera Barat, 1981, h. 2.

[22]Syaikh adalah gelar kehormatan tertinggi agama di samping gelar doktor yang lebih formal sifatnya; gelar syaikh sepadan dengan profesor atau guru besar. Pendiri Diniyah Putri Padangpanjang, Hj. Rahmah El Yunusiyah dalam kunjungannya ke Universitas Al-Azhar, Kairo, Mesir, pada 1957 dianugerahi gelar "Syaikhah", yang kepada laki-laki disebut Syaikh.

[23]Metode *bandongan* ialah metode yang menjelaskan bahwa seorang kiai membacakan dan menjelaskan isi sebuah kitab, dikerumuni oleh sejumlah murid, masing-masing mereka memegang kitabnya sendiri, mendengar dan mencatat keterangan gurunya, baik langsung pada lembaran kitab itu atau pada kertas catatan lain. Lebih jelas, baca Sudjoko Prasodjo, et. al., *Profil Pesantren*, Jakarta: LP3ES, 1982, h. 53.

[24]Metode *sorogan* ialah metode yang menyebutkan bahwa santri mendorongkan sebuah kitab ke hadapan kiai, kemudian kiai memberikan tuntunan bagaimana cara membacanya, menghafalkannya, dan apabila telah meningkat, juga ditambah dengan terjemah dan tafsirnya, Lihat Sudjoko, *ibid.*

[25]Mansyur Malik, "Syekh Abdurrahman", 1981, h. 9.

[26]Mahmud Yunus, *Sejarah*, 1979, h. 33.

[27]Hamka, *Adat Minangkabau*, 1963, h. 8.

[28]Taufik Abdullah, *Schoolsand*, 1971, h. 9.

[29]*Ibid*.

[30]Uraian lebih rinci mengenai pengaruh politik etis terhadap struktur sosial dan ekonomi Minangkabau, baca MD. Mansur, et. al., *Sejarah Minangkabau*, Jakarta: Bharatara, 1970, h. 175.

[31]Angka-angka ini dikutip Taufik Abdullah dari J. Ballot, "Memorie van Overgrave", *Verbaal*, no. 15, 5 April 1916, h. 81-82.

[32]Taufik Abdullah, *Schoolsand*, 1971, h. 11. Seorang penulis Kaum Muda, misalnya, menulis, "Kita tidak usah mengikuti (bimbingan) guru-guru Al-Quran (guru mengaji), karena tujuan mereka berbeda dengan tujuan guru-guru sekolah. Tujuan mereka adalah menjadikan anak-anak percaya kepada mereka dan untuk mengikuti kemauan-kemauan mereka."

[33]Tentang pemikiran ringkas Muhammad 'Abduh, baca Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, Jakarta: Bulan Bintang, 1975.

[34]Menurut TM Hasbi Ash-Siddieqy, *taqlîd* adalah "menerima segala hukum dari seorang imam tertentu dan memandang segala perkataan imam itu seakan-akan perkataan Allah dan Rasul-Nya", lihat TM Hasbi Ash-Siddieqy, *Sejarah Pertumbuhan dan Perkembangan Hukum Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1961, h. 151. Rasyid Ridha menyatakan, bahwa *taqlîd* ialah mengikuti seseorang yang terpercaya dalam suatu hukum dengan tidak memeriksa lagi benar atau salahnya, baik atau buruk, manfaat atau mudharatnya, hukum itu. Akibat sikap itu, para pembaharu menuding sikap *taqlîd* sebagai salah satu penyebab kemunduran Islam. Tentang hubungan sikap *taqlîd* dengan kemunduran Islam, baca Ziauddin Sardar, *The Future of Muslim Civilization*, London: Croom Helm, 1979, terutama h. 56-58.

[35]*Ijtihâd* ialah usaha sungguh-sungguh untuk mengetahui hukum suatu masalah yang tidak ada hukumnya dalam Al-Quran dan Sunnah Nabi. Dalam konteks ini, maka *ijtihâd* sesungguhnya adalah usaha pengembalian doktrin ajaran kepada sumber aslinya; di sini akal menjadi sangat penting untuk mencari pesan doktrin yang sesungguhnya guna dikontekstualisasikan dengan kondisi dan situasi yang terus berubah. Tentang hal ini, baca KH Munawar Khalil, *Kembali kepada Al-Qur'an dan Sunnah*, Jakarta: Bulan Bintang, 1961.

[36]Taufik Abdullah, *Schoolsand*, 1971, h. 15.

[37]Beberapa majalah Kaum Muda yang cukup berpengaruh, antara lain, *Al-Munir* tebit di Padang, *Al-Munir Al-Manar* terbit di Padangpanjang, *Al-Basyir* di Tanjung Sungayang, *Al-Bayan* di Parabek Bukittinggi, *Al-Imam* di Padangjapang, *Al-Ittiqaam* di Maninjau. Sedangkan Kaum Tua mempunyai majalah *Tarbiyah Al-Islamiyah* dan *Al-Mizan*.

[38]Lihat Bgd. Abdu. Hamid, *Kenangan 65 Tahun Adabiah*, Padang: Panitia Ultah ke-65 Perguruan Adabiah, 23 Agustus 1980.

[39]Tentang Diniyah School dan Diniyah Putri ini, baca, *Peringatan 55 Tahun Diniyah Putri Padangpanjang*, Jakarta: Ghalia Indonesia, 1978.

[40]Taufik Abdullah, *Schoolsand*, 1971, h. 212.

[41]Perubahan kurikulum secara rinci, lihat, Mahmud Yunus, *Sejarah*, 1979, terutama h. 102-116.

BAB I SURAU MINANGKABAU: LATAR BELAKANG HISTORIS, SOSIO-KULTURAL

Jantung kebudayaan Minangkabau terletak di daerah pegunungan Sumatera Tengah Barat. Minangkabau adalah kelompok etnis yang sangat terkenal di Indonesia, terutama karena keahlian berdagang dan prestasi intelektual mereka. Mereka ditandai dengan tiga ciri besar: kepenganutan yang kuat atas Islam, kepatuhan terhadap sistem keluarga matrilinial, dan kecenderungan kuat *merantau* atau migrasi. Sebagaimana dikemukakan Kato, Minangkabau untuk beberapa waktu yang lama masih tetap merupakan sebuah teka-teki dan paradoks bagi kalangan luar (*outsider*): orang Minang adalah penganut Islam yang berorientasi patrilinial tetapi masih merupakan pengikut setia matrilinial, sangat terpelajar dan memiliki jiwa wirausaha (*enterprising*), tetapi masih menjunjung tinggi tradisi yang tampaknya kuno, melakukan mobilitas yang tinggi dan loncatan keluar, serta masih memelihara perasaan yang erat terhadap identitis etnis yang berakar pada kampung halamannya.[1]

Dengan ciri-ciri tersebut, tidak mengherankan jika Minangkabau sejak waktu yang cukup lama telah menjadi pembahasan yang menarik di kalangan para sarjana, baik Indonesia maupun asing. Terdapat banyak sekali karya kesarjanaan mengenai Minangkabau yang telah diterbitkan. Kebanyakan karya itu

berbicara tentang *adat* Minangkabau, sistem sosial, perkembangan ekonomi dan interaksi antara *adat* dan Islam. Dalam melihat kompleksitas masyarakat Minangkabau, para sarjana berusaha mengangkat aspek-aspek kehidupan Minangkabau dari beberapa perspektif yang berbeda-beda. Pada awal abad ke-20, Westenenk[2], misalnya, menggambarkan *nagari* di Minangkabau sebagai basis sistem sosio-politik. Kemudian, Josselin de Jong[3] mengerahkan energinya untuk mempelajari aspek yang sama diperbandingkan dengan struktur sosio-politik Negeri Sembilan, sebuah pemukiman Minangkabau yang luas di Semenanjung Malaya.

Sejak zaman dulu, Minangkabau merupakan jalur perdagangan penting, terutama berkat letak geografisnya yang strategis di pesisir barat Sumatera, dan kesuburan tanahnya yang mengandung pelbagai macam barang tambang, dan menghasilkan barang-barang komoditas, seperti lada, kopi, kopra, dan lain-lain. Para sarjana, seperti Kathirithamby-Wells[4], Ahrene[5], dan Kahn[6], mengeksplorasi aspek ekonomi dari Alam Minangkabau. Mereka masing-masing membicarakan pentingnya Minangkabau dalam kaitannya dengan perdagangan kolonial, ciri-ciri internal sistem ekonomi Minangkabau, dan formasi sosialnya dalam kaitannya dengan pembangunan ekonomi masyarakat Minangkabau itu sendiri. Sarjana yang lain, Graves[7], mempunyai *concern* terhadap kebijakan kolonial Belanda, terutama dengan melihat reorganisasi ekonomi dan pendidikan di Minangkabau, dan respon dari penduduk pribumi atas kebijakan tersebut yang secara cukup mengherankan membuat mereka lebih maju, memiliki *headstart* (awal yang lebih dulu dibandingkan suku-suku lain) dari kelompok etnis lain di Indonesia.

Minangkabau dikenal dengan tradisi sistem keluarga matrilinial dan *merantau*. Baik Naim[8] maupun Kato[9] melihat demikian meratanya tradisi *merantau* di kalangan masyarakat Minangkabau, meskipun yang terakhir lebih melihat tradisi ini dalam kaitannya dengan sistem matrilinial. Kepemilikan dan pewarisan

harta kekayaan dalam pandangan *adat* matrilinial dibahas Tanner[10] dan Benda-Beckman[11]. Mereka membicarakan dengan sangat baik kepemilikan harta kekayaan di masyarakat ini dan pengaruhnya terhadap kehidupan sosial Minangkabau. Sejumlah sarjana menegaskan secara khusus bahwa sistem keluarga matrilinial dan kepemilikan harta kekayaan akan hilang seiring dengan semakin intensnya Islamisasi masyarakat Minangkabau. Namun, kedua sistem tersebut tampaknya tidak hilang dalam situasi Minangkabau yang tengah berubah. Sebagaimana disimpulkan Kato dan Akiran Oki[12], misalnya, sistem matrilinial Minangkabau tetap hidup dalam masa perubahan, meski mesti menerima sejumlah akomodasi.

Islam adalah aspek penting lain dari alam Minangkabau. Schrieke[13] adalah di antara pejabat dan sarjana Belanda terkemuka yang memberikan perhatian terhadap fenomena Islam di Minangkabau, terutama dalam kaitannya dengan *adat* dan upaya-upaya Belanda melancarkan pengaruhnya atas Minangkabau. Deskripsi Schrieke tentang Perang Padri untuk beberapa waktu yang agak lama dianggap sebagai studi klasik. Dewasa ini Perang Padri telah dijelaskan secara menyeluruh dalam serangkaian artikel dan sebuah buku yang ditulis Dobbin.[14] Ia menjelaskan gerakan Padri terutama dengan fokus melihat peran faktor sosio-ekonomi dalam meletusnya Perang Padri. Ketegangan antara *adat* dan Islam yang juga merebak dalam gerakan Padri digambarkan dalam studi Abdullah[15]. Dalam studinya, Abdullah memberi kita gambaran yang lebih jelas tentang tarik tambang antara kaum Islami dan pembela *adat*, juga watak yang sangat alamiah masyarakat Minangkabau yang cenderung memelihara konflik dan harmoni di dalam dirinya.

Karya-karya sarjana tersebut di atas barangkali telah mencakup aspek-aspek paling penting dari Alam Minangkabau. Namun demikian, dengan pengamatan lebih dekat, tampaknya karya-karya itu cenderung lebih memusatkan perhatiannya pada aspek sosio-kultural dan politik Alam Minangkabau. Dan, sejauh

menyangkut Islam di Minangkabau, kebanyakan karya itu memperlakukan Islam secara sangat marginal; yakni, mereka memperlakukan Islam semata-mata dalam hubungannya dengan fenomena keduniawian lain yang dianggap penting. Dengan kata lain, hanya sedikit perhatian diberikan pada perkembangan lembaga-lembaga Islam di Minangkabau. Akibatnya, tidak mengherankan jika studi lembaga-lembaga Islam di Minangkabau hampir menjadi wilayah kajian yang paling sedikit berkembang dari studi-studi tentang Minangkabau.

Salah satu lembaga Islam yang penting di Minangkabau adalah surau, lembaga pribumi yang telah menjadi pusat pengajaran Islam yang menonjol, juga titik tolak Islamisasi Minangkabau. Sebagai pusat tarekat, surau juga menjadi benteng pertahanan Minangkabau terhadap berkembangnya dominasi kekuasaan kolonial Belanda. Akan tetapi, keberhasilan sekolah-sekolah yang bergaya Barat di Minangkabau sejak perempatan terakhir abad ke-19 dan kebangkitan gerakan kaum modernis Muslim bersama-sama dengan madrasahnya pada dekade awal abad ini, menjadikan bahan pertanyaan akan keberadaan surau. Dapatkah surau tetap hidup di tengah kecenderungan yang terus berkembang terhadap sistem pendidikan yang lebih sekuler? Apakah respons surau atas situasi masyarakat Minangkabau yang tengah berubah?

Tulisan tentang surau dalam buku ini bertujuan mengisi kurangnya studi tentang lembaga-lembaga Islam di Minangkabau. Buku ini ingin mencoba menggambarkan perkembangan surau sebagai lembaga pendidikan tipikal Islam di Minangkabau *vis-à-vis* kecenderungan yang terus berkembang di kalangan masyarakat Minangkabau itu sendiri untuk mengadopsi baik sistem pendidikan Barat maupun sistem pendidikan Islam yang baru diperkenalkan, yaitu madrasah. Kajian ini juga berusaha mengungkapkan dinamika internal masyarakat Minangkabau dalam memberikan respons terhadap Islam yang lebih berorientasi syariat dan kemajuan dengan mengorbankan keberadaan

surau. Kecenderungan kuat Minangkabau mengadopsi gagasan dan praktik baru—baik sistem Barat maupun reformisme dan modernisme Islam—merupakan sebuah faktor penting dalam menentukan kelangsungan hidup pendidikan surau. Kunci untuk memahami perkembangan surau adalah menghubungkannya dengan proses kemasyarakatan Minangkabau secara historis dan sosiologis. Hanya dengan menempatkan proses saling mempengaruhi antara surau dan perubahan sosial dalam suatu perspektif historis yang tepat seseorang dapat memahami kebangkitan dan kemunduran pendidikan surau.

Kajian tentang surau ini lebih dimaksudkan sebagai studi pendahuluan tentang perkembangan surau sebagai salah satu lembaga pendidikan Islam yang sangat penting di Minangkabau. Adalah harapan penulis bahwa studi ini akan merangsang eksplorasi yang lebih mendalam terhadap lembaga-lembaga Islam di Minangkabau, khususnya surau itu sendiri.

Minangkabau: Adat dan Islam

Kampung halaman atau ranah Minangkabau terletak di daerah pegunungan Sumatera Tengah bagian barat. Jantung pemukiman Minangkabau terdiri dari empat lembah sungai, terbentang dalam gugusan Bukit Barisan. Ia membentuk sebuah daerah kecil kira-kira 18.000 mil persegi, mewakili hanya 11% keseluruhan daerah Sumatera atau kurang dari 3% Indonesia sekarang. Lembah yang paling barat dari daerah Minangkabau terletak di ketinggian kira-kira 30.000 kaki di atas permukaan air laut, sedangkan lembah yang paling timur menuju ke Selat Malaka mencapai ketinggian tidak kurang dari 1500 kaki.

Alam Minangkabau[16] secara tradisional terbagi ke dalam dua bagian, yakni, *darek* atau dataran tinggi (*inner highland*) dan *rantau* atau kawasan-kawasan luar atau perbatasan. *Darek* adalah dataran tinggi yang dikitari tiga gunung; Gunung Merapi, Gunung Sago dan Gunung Singgalang. Orang Minangkabau meyakini bahwa sejarah etnis mereka bermula dari sebuah pe-

mukiman di lereng bagian selatan Gunung Merapi, sebuah volkano pada gugusan Bukit Barisan[17]. Dari lingkungan geografis ini, mereka menyebar untuk mendiami wilayah yang sekarang disebut Provinsi Sumatera Barat. Pembagian pemukiman, masing-masing, berpusat pada *luhak*. Terdapat tiga *luhak* di jantung Minangkabau; yakni Luhak Agam, Luhak Tanah Datar, dan Luhak Limapuluh Kota. Ketiga daerah ini (*luhak nan tigo*) dianggap sebagai wilayah Minangkabau yang sebenarnya, dan ia menjadikan *darek* berbeda dengan *rantau*—suatu istilah yang diterapkan kepada seluruh daerah perbatasan yang meliputi pemukiman Minangkabau, tetapi tidak dianggap benar-benar Alam Minangkabau. Kemudian, istilah *rantau* juga diterapkan kepada daerah-daerah di luar Alam Minangkabau, tetapi secara sosio-kultural dipengaruhi Minangkabau.

Minangkabau merupakan salah satu dari 140 kelompok etnis yang tersebar di lebih dari 3000 pulau di Indonesia. Daerah Minangkabau adalah tempat tinggal penduduk yang paling padat dan sama dengan tiga tempat tinggal di Jawa dan Sulawesi Selatan, salah satu dari lima wilayah konsentrasi utama penduduk di Indonesia. Menurut sensus Belanda pada 1930, jumlah penduduk Minangkabau di antara penduduk pribumi hanya 3%, tetapi mereka merupakan kelompok etnis terbesar keempat di Indonesia, setelah etnis Jawa (47%), Sunda (15%), dan Madura (17%)[18]. Menurut sensus penduduk 1975, terdapat 2.999.436 orang Minang yang tinggal di Sumatera Barat.[19] Meskipun Minangkabau menampilkan jumlah yang cukup besar dari etnis Jawa, Batak dan Cina, tetapi sekitar 90% penduduknya beretnis Minangkabau. Karena Minangkabau mempunyai kecenderungan kuat untuk *merantau*[20], orang juga akan mendapatkan sejumlah besar orang Minang di luar Sumatera Barat. Mempertimbangkan kehidupan orang Minangkabau di luar kampung halamannya, Kato—dalam studinya tentang perkembangan paling akhir tradisi *merantau* Minangkabau yang berkaitan dengan sistem keluarga matrilinial, menyatakan bahwa sekitar satu juta orang

Minangkabau tinggal di luar provinsi asal mereka pada 1971.[21] Ini berarti sekitar 30% orang Minang sejak dekade 1970-an dapat ditemukan di luar Provinsi Sumatera Barat.

Merantau adalah salah satu dari tiga karakteristik yang paling sering dihubungkan dengan orang Minang. Praktik *merantau* orang Minang tidak hanya sekadar sebuah produk dari urbanisasi, tetapi telah berakar secara mendalam dalam sejarah dan sistem sosial Minangkabau. Mitos dan legenda setempat menyebutkan bahwa pemukim-pemukim awal Minangkabau ditemukan di banyak tempat di Sumatera. Mobilitas migrasi mereka melampaui tepi laut Sumatera. Di Semenanjung Malaya, tepatnya di seberang Selat Malaka, orang dapat menemukan pemukiman besar penduduk Minangkabau di Negeri Sembilan. Josseline de Jong menegaskan bahwa pola perpindahan seperti ini telah dimulai sejak abad ke-16 atau ke-17, dan mungkin saja awal abad ke-15.[22] Sistem sosio-ekonomi Minangkabau dengan tradisi *merantau*nya, yaitu anak muda meninggalkan kampung halaman untuk mengadu untung, secara khas bertujuan mengambil manfaat dari kesempatan-kesempatan baru yang ditawarkan perkembangan baru di dalam dan di luar Alam Minangkabau itu sendiri. Sebagaimana akan disinggung dalam tulisan ini, *merantau* merupakan suatu tradisi yang dipandang mulia di kalangan masyarakat Minangkabau dan sering diidealisasikan sebagai jalan yang tepat menuju kedewasaan dan keberhasilan; ini mengambil-alih ritus inisiasi menuju kehidupan dewasa. Pendek kata, sistem sosial Minangkabau memfasilitasi dan mendorong terjadinya eksodus kaum laki-laki, terutama anak muda yang belum menikah, keluar wilayah Minangkabau.

Di samping kuat dan meratanya tradisi *merantau*, dua karakteristik lain yang paling sering dihubungkan dengan orang Minangkabau adalah keimanan dan praktik Islam yang kuat, dan *adat* matrilinial. Kato, Schrijvern. dan Postel-Coster, misalnya, menegaskan bahwa Minangkabau merupakan salah satu masyarakat matrilinial yang paling besar di dunia.[23] Karena itu, tidak

mengherankan bahwa, terlepas dari relatif jarangnya terjadi sistem matrilinial itu sendiri, model matrilinial Minangkabau menjadi daya tarik khusus bagi para sarjana karena kombinasinya dengan Islam yang berorientasi patrilinial. Geertz, misalnya, heran karena, bagaimana sistem matrilinial seperti itu dapat bekerja dalam kerangka hukum Islam yang patrilinial telah mendorong munculnya berbagai keingintahuan.[24]

Inti dari sistem matrilinial Minangkabau terletak pada *nagari*, suatu perkampungan atau unit teritorial lengkap dengan aparat politik, *adat* dan hukumnya sendiri. Ia adalah organisasi pemukiman masyarakat Minang yang diakui *adat*. Untuk menjadi sebuah *nagari*, pemukiman harus memiliki—paling tidak—fasilitas-fasilitas seperti jalan, *balai adat* sebagai tempat bagi penduduk untuk menyatakan suaranya, masjid untuk salat Jumat, pengadilan yang dapat menangani kasus-kasus hukum, lapangan terbuka untuk hiburan dan olahraga, dan juga dalam kasus tertentu, tempat pencucian umum.[25] Sebuah *nagari* juga harus mempunyai harta kekayaan sebagaimana tercermin dalam ungkapan *adat*: *"bacupak bagantang balimbago, batarak bakapalo koto"*, yakni, *nagari* harus memiliki fasilitas-fasilitas standar untuk penyimpanan barang-barang kering dan basah (lumbung), norma yang jelas, surau, dan pusat pemukiman.[26] Meskipun semua *nagari* sama-sama mempunyai cita ideal dan prinsip *adat* yang umum, masing-masing *nagari* mempunyai batasan yang jelas dan teritorial satelitnya. Dengan semua karakteristik tersebut, setiap *nagari* menjadi semacam entitas politik yang "independen". Dengan kurangnya kekuasaan politik yang tersentralisasi di alam Minangkabau, *nagari*, dengan otonominya yang kuat, sering dikarakterisasikan sebagai "republik desa".

Terdapat tiga tingkat dan unit kelompok matrilinial di dalam *nagari; saparuik, sapayuang*, dan *sasuku*[27] dengan urutan ke atas. Definisinya yang sederhana adalah, *saparuik* merujuk kepada kelompok penduduk yang bertalian darah (*blood related*) yang biasanya tinggal dalam satu rumah; *sapayuang* merujuk

kepada kelompok rumah tangga yang bertalian pertetanggaan di bawah pengawasan penghulu; dan *sasuku* merujuk kepada kelompok *related lineage* yang sama-sama memiliki nenek moyang adat yang tidak diketahui secara pasti.[28] Setiap suku atau keluarga besar mempunyai wilayahnya sendiri di mana *rumah adat* atau *rumah gadang* dibangun di atas tiang kayu menghadap ke halaman gedung. *Saparuik* adalah unit terpenting[29] yang biasanya sama dengan penghuni dari rumah keluarga terbesar (*rumah gadang*). Hanya perempuan dan anak-anak kecil yang dianggap sebagai penghuni sebenarnya rumah seperti itu, dan hanya mereka yang dibolehkan tinggal dan tidur di sana. Kaum laki-laki secara teknis dianggap sebagai pengunjung sementara (tamu) di rumah ibu mereka.[30] Laki-laki boleh tinggal di rumah isterinya pada malam hari, atau kalau belum menikah, mereka tidur di surau.[31] Poin terakhir ini akan dikembangkan dalam pembahasan kemudian.

Umumnya, posisi seorang laki-laki dalam tradisi masyarakat Minangkabau sangat sulit. Posisi lemah suami dan ayah (*urang sumando*) dinyatakan dalam ungkapan: "*Urang sumando* seperti lalat kuda di ekor kerbau atau seperti debu di atas tanggul (ketika sedikit angin berhembus, ia pun hilang)".[32] Dengan demikian, laki-laki juga tidak memiliki rumah isteri. Bahkan setelah menikah, suami terus "memiliki" rumah ibunya. Jika ia sakit parah di rumah isterinya, biasanya ia dibawa kembali ke rumah ibunya untuk dirawat.[33] Jika ia meninggal, biasanya ia dikuburkan di pemakaman *paruik* ibunya.[34] Lebih jauh lagi, seorang laki-laki tidak memiliki harta kekayaan apapun, meskipun ia boleh mengatur dan memberikan kekayaan bagi saudara-saudara perempuan dan anak-anaknya. Ia benar-benar tidak memiliki sebuah rumah atau tempat yang dapat ia sebut sebagai miliknya.

Namun demikian, posisi perempuan di Minangkabau yang tampak dominan tersebut tidak berarti bahwa Minangkabau menganut sistem *matriarkhaat*, yakni, sebuah sistem sosial di mana kekuasaan penentunya dipegang oleh kaum perempuan.

Sebagaimana tercermin dengan jelas dalam *kaba* (legenda) "Cindua Mato",[35] Ratu Bundo Kanduang, yang telah dipersepsikan orang Minangkabau berdiri sendiri dan tercipta bersama-sama dengan dunianya, sebenarnya adalah seorang ratu yang tidak mempunyai kekuasaan. Meskipun ia dipandang sebagai ratu asli (*rajo usali*), kekuasan yang sesungguhnya dipegang anaknya, Dang Tuanku. Ia memberikan Dang Tuanku pendidikan *adat;* dan sekalipun ia merupakan sumber kebijaksanaan, Bundo Kanduang tidak dapat membuat keputusan apapun. Ia tidak otoritatif dalam hal *adat*, yang berada di bawah yurisdiksi Rajo Adat dan Bendahara, juga tidak ahli dalam hal *syara'*, yang berada di bawah otoritas Rajo Ibadat dan Tuan Kadhi. Bundo Kanduang tidak memiliki kekuasaan sejak ia tidak lagi memegang posisi resmi dalam hirarki sistem politik Minangkabau. Namun, persetujuannya diperlukan bagi setiap apapun yang diputuskan para penguasa laki-laki.

Dengan demikian, kekuasaan di masyarakat Minangkabau pada kenyataannya berada di tangan kaum laki-laki. Sebuah kitab undang-undang yang lengkap mengenai *adat* telah ditulis Datuk Katumanggungan dan Datuk Perpatih Nan Sabatang, dua orang peletak *adat* yang legendaris. Mereka, antara lain, menyatakan bahwa kekuasaan penentu di kalangan kelompok penduduk dalam lingkup *saparuik* dipegang saudara-saudara laki-laki kaum perempuan, yang disebut dengan *mamak* (paman). *Mamak*lah, bukan ayah, yang membuat keputusan untuk masa depan anak-anak saudara perempuannya. Pada tingkat yang lebih tinggi, dalam suku, adalah penghulu yang paling otoritatif dan berpengaruh di dalam sebuah *nagari*, dan penghululah yang menyelesaikan perselisihan yang muncul di *nagari*, baik oleh dirinya di dalam sukunya sendiri maupun di dalam rapat penghulu (dewan penghulu), jika keputusannya ditentang atau lebih dari satu suku terlibat. Dalam rapat penghulu, keputusan biasanya dtentukan para penguasa *adat*. Jabatan penghulu terbatas kepada garis khusus di kalangan suku dan turun-temurun di dalam keluarga

penghulu dari garis ibu, berlanjut baik kepada anak saudara perempuannya (kemenakan laki-laki) ataupun saudara ibunya (*mamak*).[36] Maka, jika seorang laki-laki "seperti lalat kuda di ekor kerbau" sebagaimana telah disebutkan di atas, adalah dalam kaitannya dengan hubungan pernikahan. Memang, suami (*urang sumando*) tidak memiliki kekuasaan terhadap anak-anaknya, tetapi ia memiliki kekuasaan terhadap anak saudara perempuannya (kemenakan).

Agak mengherankan bahwa sistem keluarga matrilinial Minangkabau pada umumnya masih berlaku, terutama di daerah pedesaan di Sumatera Barat, sekalipun penetrasi Islam yang berorientasi patrilinial terus-menerus berlangsung. Sulit menentukan tanggal pasti kedatangan Islam di Minangkabau, karena kurang tersedianya catatan sejarah. Menurut Arnold dan Al-Attas, Islam pertama kali diperkenalkan ke pesisir barat Minangkabau pada abad ke-12 oleh Syaikh Burhanuddin dari Ulakan, Pariaman, yang merupakan murid dari Syaikh 'Abdullah 'Arif, seorang juru dakwah Arab yang membawa Islam ke ujung utara Sumatera pada sekitar 506/1112.[37] Sulit menerima pendapat ini, karena pertemuan antara kedua syaikh tersebut sangat tidak mungkin terjadi, karena Syaikh Burhanuddin hidup antara 1066-1124/1646-1704.[38] Karena ada perbedaan waktu yang panjang antara periode di mana Syaikh Abdullah 'Arif memperkenalkan Islam ke ujung utara Sumatera dan masa hidup Syaikh Burhanuddin, tidaklah mungkin kedua syaikh tersebut masing-masing sebagai guru dan murid.

Karya Tome Pires, buku Eropa paling pertama mengenai stuktur sosial dan politik Minangkabau pada awal abad ke-16,[39] menyatakan bahwa telah terdapat lembaga *Raja Tiga Selo*[40] di Minangkabau ketika ia mengunjungi daerah ini. Tetapi, menurut pengembara Portugis ini, ketiga raja tersebut selalu berselisih satu dengan yang lain; "raja pertama, mereka katakan, merupakan seorang Mohammedan, pengikut Muhammad untuk waktu yang singkat-hampir 15 tahun; kedua raja lainnya, masih seba-

gai penyembah berhala."[41] Tiku dan Pariaman, yang disebutnya "daerah kunci tanah Minangkabau" juga masih berupa daerah penyembah berhala.[42] Pada 1514, seorang Portugis, yang baru saja menaklukkan Malaka berusaha memasuki jantung Minangkabau dari pesisir timur agar dapat bertemu dengan "raja terkenal" Minangkabau. Mereka menemukan bahwa para penguasa Minangkabau masih menyembah berhala.[43]

Meskipun hanya sedikit pengetahuan tentang Minangkabau pada abad ke-16, konversi Minangkabau ke dalam Islam tampaknya dimulai sekitar awal abad ke-16 dan terjadi melalui baik sungai pesisir barat maupun pesisir timur.[44] Pelabuhan terkenal bagi perdagangan pesisir barat kaum Muslim Arab dan India yang berasal dari Gujarat mempunyai peranan penting khusus dalam penyebaran Islam di kalangan penduduk Minangkabau. Tiku, pelabuhan utama bagi perdagangan saat itu, diislamisasikan menjelang dekade kedua abad ke-16. Para pejabat administrasi dan pelabuhan yang semuanya bergelar Muslim, dan guru-guru Islam yang mengetahui dengan baik ayat-ayat Al-Quran adalah di antara bukti-bukti yang tersedia di pelabuhan. Konversi Pariaman dan Ulakan kemudian menyusul, khususnya setelah terbentuknya kontrol Aceh atas pesisir barat.[45] Dan, sebagaimana ditegaskan Van Ronkel, Tiku dan Pariaman merupakan jalur yang dijadikan jalan masuk Islam ke wilayah pedalaman Sumatera.[46] Teori ini sesuai dengan ungkapan *adat* yang berbunyi bahwa *"syara'* (hukum Islam) mendaki (dari pesisir), sedangkan *adat* menurun (dari Gunung Merapi). Artinya, sebagaimana diyakini umumnya oleh orang Minang, bahwa Islam diperkenalkan dari pesisir barat ke Wilayah Darek. Juga diyakini bahwa pusat pertama pengajaran Islam (surau) ditemukan di Ulakan pada perempatan terakhir abad ke-17.[47]

Pada sisi lain, Hamka menunjukkan bahwa Islam mencapai Wilayah Darek jauh lebih awal melalui pesisir timur Sumatera.[48] Ia menegaskan bahwa perpindahan keluarga kerajaan ke daerah Buo-Sumpur Kudus, dan keterlibatannya

dalam perdagangan emas di Selat, menimbulkan hubungan dengan istana kerajaan Malaka yang telah diislamkan pada abad ke-15.[49] Sultan Malaka, Mansyur Syah, yang meninggal 1475, adalah penguasa Kampar dan Indragiri di Riau. Ini mengakibatkan masuk Islamnya para penguasa di tempat-tempat ini, dan menjadi lebih penting bagi siapa pun—termasuk orang Minang—untuk berhubungan dengan istana yang telah diislamkan, setidaknya untuk menjalankan transaksi dagang dengan menggunakan para pedagang dan juru tulis Muslim.

Bagaimanapun, terlepas dari perdebatan tentang proses Islamisasi awal ranah Minangkabau, abad ke-16 merupakan periode yang sangat penting dalam sejarah Minangkabau, karena mencakup awal institusionalisasi Islam dalam struktur sosial Minangkabau. Menjelang akhir abad ke-17, proses Islamisasi berkembang dengan cepat, dan Islam telah menegakkan jejak kakinya yang kokoh sepanjang pesisir Sumatera Barat.[50] Menjelang pertengahan abad ke-17, semua pusat perdagangan dan perkampungan dengan bagian terbesarnya adalah pedagang di antara para penduduknya telah masuk ke dalam Islam. Sumpur Kudus menjadi terkenal sebagai "Makkahnya daerah *darek*"; dan pusat-pusat perdagangan lain, seperti Talawi dan Padang Ginting juga menjadi Muslim; begitu pula pusat awal Hindu-Budha di sekitar Saruaso dan Pagaruyuang mungkin berkonversi ke dalam Islam ketika keluarga kerajaan kembali ke sana.[51]

Sulit menyebutkan nama tokoh-tokoh yang memainkan peranan paling penting dalam penyebaran Islam di Minangkabau. Van Ronkel menyatakan, bahwa menurut riwayat masa kini Minangkabau, adalah Syaikh Ibrahim, keturunan Minangkabau, yang telah mempelajari ajaran Islam di Jawa, orang yang memperkenalkan Islam di daerahnya sendiri. Tetapi riwayat ini tidak dapat dipercaya.[52] Tokoh lain yang umumnya diyakini banyak orang Minang bertanggung jawab memainkan peranan penting dalam penyebaran Islam di daerah ini adalah Syaikh Burhanuddin dari Ulakan.[53] Setelah belajar dengan seorang sufi Aceh,

Syaikh 'Abdurrauf ibn 'Ali, dikenal sebagai 'Abdurrauf Al-Sinkili (lahir 1024/1615 dan meninggal 1105/1693), yang telah belajar di Makkah dan Madinah,[54] Burhanuddin kembali ke kampung halamannya, Ulakan, dan menyebarkan Tarekat Syattariyyah[55] sampai akhir abad ke-17. Syaikh Burhanuddin, yang dikenal dengan sebutan Tuanku[56] dari Ulakan, diangkat 'Abdurrauf Al-Sinkili sebagai *khalîfah* atau wakil yang mempunyai otoritas pada Tarekat Syattariyyah di Minangkabau,[57] dan kemudian ia dipandang sebagai "pemimpin dunia dan akhirat bagi semua orang di daerah ini".[58] Meskipun terdapat banyak indikasi bahwa Syaikh Burhanuddin bukan ulama pertama yang memperkenalkan Islam di Minangkabau, tetapi ia tampaknya merupakan ulama penting pertama yang mendirikan surau sebagai pusat keagamaan, di mana ia mengajar murid-muridnya berbagai jenis disiplin Islam, dengan prioritas khusus, tentu saja, doktrin dan praktik Tarekat Syattariyyah. Ketika murid-murid tersebut menyelesaikan studinya, mereka kembali ke daerahnya sendiri dan menyebarkan ajaran Islam di sana.

Dengan mempertimbangkan fakta-fakta yang telah disebutkan di atas, adalah tepat menyimpulkan bahwa konversi Alam Minangkabau ke dalam Islam pada umumnya merupakan buah karya para sufi tarekat, karena dalam keseluruhan penafsiran mereka atas Islam sesuai dengan latar belakang Minangkabau yang banyak dipengaruhi sinkretisme Hindu-Budha dan tradisi setempat. Sufi tarekat dalam banyak kasus sangat toleran terhadap pemakaian dan pemikiran tradisional yang bertentangan dengan utilitarianisme praktik Islam yang ketat.[59] Karena itu, cukup beralasan jika orang menganggap, bahwa karakter Islam pada masa awal si Minangkabau sebagai sinkretis dan mistis. Terserapnya Islam ke dalam sistem kepercayaan dan struktur sosial Minangkabau tidak menggantikan *adat*, tetapi lebih memperkaya Alam Minangkabau itu sendiri. Sebagaimana ditegaskan Abdullah, melalui eksplorasi yang terus-menerus, potensi-potensi Alam Minangkabau yang terungkap dan unsur-

unsur luar bergabung. Tetapi unsur asli tetap dapat diidentifikasi; ini bukanlah sebuah sintesis yang menghilangkan ciri di mana cara-cara lama tenggelam secara sempurna.[60]

Proses sosial yang mengiringi awal Islamisasi Minangkabau tidak diketahui secara keseluruhan. Yang jelas, Islam secara parsial terserap ke dalam struktur *adat* dan politik yang ada. Ini terekspresikan dalam struktur Tiga Raja Minangkabau: *Raja Alam, Raja Adat,* dan *Raja Ibadat.* Semuanya disebut dengan *Rajo Tigo Selo.* Kedua raja terakhir dipandang sebagai otoritas puncak dalam masing-masing yurisdiksinya. Pada tingkat *nagari,* fungsi-fungsi keagamaan tercakup dalam hirarki *adat.* Misalnya, *malim,* salah satu dari empat fungsionaris *adat,* mewakili aspek keagamaan dari urusan-urusan *adat* dalam kesempatan seperti pernikahan, perceraian, dan lain-lain. Tetapi otoritas *malim* tampaknya lebih berasal dari jabatan warisan ketimbang dari capaian pengetahuan agama; berbeda dengan para *tuanku,* yang memperoleh otoritas bukan dengan mewarisi jabatan sesuai dengan *adat,* melainkan dengan pengajaran Islam.

Lebih dari itu, tahap dan sifat Islamisasi Minangkabau dapat dilacak dalam aporisme atau pepatah *adat* yang berubah. Aporisme paling awal yang ada sebelum kedatangan Islam adalah *"adat* bersendi alur dan patut". Setelah Islam diperkenalkan, prinsip ini diganti dengan rumusan baru: *"adat* bersendi alur, *syara'* bersendikan dalil". Aporisme ini menunjukkan bahwa *adat* dan *syara'* dapat hidup berdampingan. Tahap selanjutnya Islamisasi tercermin dalam diambilnya aporisme yang baru: *"adat* bersendi *syara',* dan *syara'* bersendi *adat".* Dalam satu hal, aporisme ini mengindikasikan saling-ketergantungan antara *adat* dan Islam, tetapi dalam hal lain, semata-mata menyatakan hubungan paralel yang tidak saling mengikat. Aporisme paling akhir adalah yang dirumuskan kembali secara lebih jauh pada Perang Padri (1821-1838) sebagai berikut: *"Adat* bersendi *syara', syara'* bersendi Kitabullah (Al-Quran)".[61] Aporisme akhir yang secara resmi diterima seluruh unsur di Minangkabau, dengan

jelas, menyatakan supremasi Islam atas *adat*. Sekarang ini, hal itu sederhananya merupakan penerapan hukum Islam, dan setiap pelanggar *adat*, secara teoritis, bertanggung jawab langsung kepada Tuhan. Aporisme ini juga menawarkan suatu kerangka yang melampaui variabel-variabel lokal tentang *adat*: *adat* yang bersifat sementara dan khusus disempurnakan Islam yang transedental dan universal.

Namun demikian, pola hubungan antara *adat* dan Islam di atas tercapai setelah melalui proses yang panjang dan serangkaian pergumulan yang pahit, konflik dan bahkan perang. Jadi, hanya setelah Perang Padri hubungan yang cukup aneh tetapi tidak dapat terpisahkan antara *adat* matrilinial dengan Islam yang berorientasi patrilinial benar-benar tercipta. Dalam pemahaman baru mengenai hubungan tersebut –setidaknya secara teoritis— seorang Muslim Minangkabau yang baik mesti juga seorang penganut *adat*, dan sebaliknya seorang penganut *adat* mesti seorang Muslim yang baik. Dinamika internal masyarakat Minangkabau sendiri yang mengakui konflik sebagai hal esensial untuk memperoleh integrasi sosial menjadikan daerah ini sebuah tempat penting gerakan pembaharuan Islam sejak masa awal gerakan Padri pada akhir abad ke-18 yang kemudian berubah menjadi Perang Padri pada awal abad ke-19.

Pengenalan ajaran-ajaran Islam yang lebih murni oleh para tokoh keagamaan Minangkabau yang kembali dari rantau, terutama dari pusat-pusat Islam seperti Makkah, Madinah atau Kairo, telah menciptakan dinamika dan konflik di kalangan masyarakat Minangkabau. Akibatnya, sebagaimana dicatat Hamka, gerakan pembaharuan Islam di Minangkabau adalah yang pertama di Indonesia, dan Minangkabau memainkan peranan sangat penting dalam penyebaran gagasan-gagasan kaum pembaharu ke wilayah-wilayah lain Nusantara.[62] Pernyataan ini didukung Noer ketika ia menulis, "Juga di daerah ini (Minangkabau) tanda pertama pembaharuan dapat diamati pada saat daerah-daerah lain tampak masih berkutat dengan praktik-praktik tradisional mereka".[63]

Awal Perkembangan Surau

Istilah Melayu-Indonesia surau, dan kadang-kadang dibaca singkat *suro*, adalah kata yang banyak tersebar di Asian Tenggara. Sejak dulu, istilah ini tampaknya telah digunakan secara meluas di Minangkabau, Tanah Batak, Sumatera Tengah, Sumatera Selatan, Semenanjung Malaya dan Patani (Thailand Selatan) dalam arti yang sama. Secara linguistik, kata surau berarti "tempat" atau "tempat ibadah".[64] Jadi, surau adalah sebuah bangunan kecil yang aslinya dibangun untuk menyembah nenek moyang kuno. Karena alasan ini, surau paling awal biasanya didirikan di atas tempat yang paling tinggi atau setidaknya lebih tinggi dari bangunan lain. Juga sangat mungkin, bahwa surau berkaitan erat dengan kebudayaan desa, karena kebanyakan surau ditemukan di daerah pedesaan, meskipun dalam perkembangannya kemudian surau juga dapat ditemukan di perkotaan atau kota-kota di daerah yang telah disebutkan di atas.

Dengan kedatangan Islam, surau juga mengalami proses Islamisasi. Karenanya, nama tempat peribadatan berhala kuno telah diubah ke dalam tempat peribadatan kepercayaan baru.[65] Di beberapa daerah, bekas surau Hindu-Budha, terutama yang terletak di daerah terpencil seperti puncak bukit, hilang dengan cepat karena ekspansi Islam. Karena itu, surau Islam biasanya dapat ditemukan dekat tempat tinggal penduduk. Tetapi, sisa-sisa karakter sakral surau pra-Islam dalam beberapa kasus masih dapat dilihat, khususnya pada bagian atapnya yang bertingkat. Di Minangkabau, misalnya, banyak surau memiliki sejumlah puncak atau *gonjong* yang merefleksikan simbol-simbol *adat*.[66] Maka, adaptasi simbol-simbol *adat* pra-Islam merupakan suatu pengakuan Islam terhadap lingkungan dan budaya lokal yang masih hidup. Terlepas dari kasus lokal bentuk arsitektural surau ini, surau menjadi sebuah bangunan keagamaan Islam. Sekarang, istilah surau merujuk ke sebuah masjid kecil, biasanya tidak diperuntukkan bagi kegiatan salat Jumat. Dengan kata lain, ia bukan masjid dalam pengertian biasa, meskipun juga disediakan bagi aktivitas-aktivitas keagamaan.

Dalam kasus Malaysia, perbedaan fungsi antara surau dan masjid agak kabur. Sebagaimana dinyatakan Roff, khususnya di Kelantan, secara institusional, surau merupakan pusat ritual Islam pedesaan; tempat ibadah salat Jumat dan aktivitas-aktivitas keagamaan lainnya, termasuk untuk tujuan-tujuan pendidikan Islam[67] yang relevan dengan tujuan kita di sini. Sementara masjid dan surau di Minangkabau atau tempat lain di Indonesia umumnya ditangani komunitas Islam itu sendiri, di Malaysia sebaliknya, diurus kerajaan melalui Majelis Ugama dan Isti'adat Melayu. Karena itu, untuk tujuan-tujuan administratif, terdapat dua jenis surau di Malaysia, atau paling tidak di Kelantan: surau besar dan surau kecil.[68] Tampaknya, surau besar berfungsi seperti masjid di Indonesia, setidaknya dalam hal memiliki fungsionaris-fungsionaris keagamaan yang lengkap, seperti khatib, imam, bilal, 'amil, dan lain-lain. Surau besar dan masjid di Malaysia dan Indonesia biasanya tidak dimaksudkan untuk menjadi lembaga pendidikan Islam dalam pengertian yang sebenarnya. Sebaliknya, surau kecil umumnya digunakan untuk pengajaran keagamaan tingkat dasar, seperti membaca Al-Quran, rukun iman, rukun Islam, cara-cara melakukan salat, dan ibadah lainnya. Dalam hal ini, fungsi keagamaan surau kecil di Malaysia sama dengan fungsi keagamaan surau dalam pengertian yang lebih sempit daripada istilah Minangkabau, *meunasah* di Aceh, dan *langgar* di Jawa.[69] Surau dengan fungsi sepenuhnya sebagai lembaga pendidikan Islam di Minangkabau, yang merupakan perhatian utama saya dalam tulisan ini, kurang lebih sama dengan *pondok* di Malaysia, atau *pesantren* di Jawa.[70] Dalam konteks ini, definisi surau yang diberikan Echols dan Shadily sesuai dengan yang kita maksudkan dengan istilah surau di sini. Menurut keduanya, surau adalah sebuah pusat pengajaran keagamaan lanjutan bagi murid-murid.[71]

Sebagaimana telah disebutkan sebelumnya, surau di Minangkabau juga merupakan sebuah bangunan kebudayaan dan adat sebelum datangnya Islam, yang tampaknya digunakan juga sebagai tempat ritual Hindu-Budha.[72] Meskipun kita mengetahui

sedikit tentang periode Hindu-Budha di Minangkabau, diyakini bahwa pada 1356 Raja Adityawarman mendirikan sebuah kompleks surau Budha di sekitar Bukit Gombak, dan agaknya digunakan kalangan muda untuk berkumpul bersama-sama untuk mempelajari *adat* sakral yang memberikan solusi ideal atas problem sosial yang benar-benar nyata.[73] Surau, bahkan sebelum datangnya Islam, telah menempati posisi penting dalam struktur sosial Minangkabau. Fungsinya lebih beragam daripada sekadar untuk aktivitas keagamaan. Surau dalam sistem adat Minangkabau adalah milik penduduk dari satu *saparuik* atau suku.[74] Ia merupakan bangunan pelengkap yang tidak dapat dipisahkan dan dekat dengan *rumah gadang*. Kebanyakan bangunan surau memiliki struktur kayu yang relatif sederhana di atas tiang dengan serat aren hitam—kemudian dengan atap seng yang bergelombang—dan dengan sedikit atau tidak ada pemisahan di bagian dalam. Menurut aturan *adat*, surau berfungsi sebagai tempat berkumpulnya kaum laki-laki remaja dan dewasa untuk semua jenis aktivitas keagamaan dan sosial. Karena *adat* menyatakan bahwa kaum laki-laki tidak mempunyai kamar tidur di rumah ibu mereka, mereka menggunakan waktu malam harinya di surau. Dianggap memalukan bagi seorang anak laki-laki tidur di rumah ibunya. Jika ia terus melakukan hal itu, ia akan diejek teman-temannya, terutama apabila di rumahnya terdapat perempuan dewasa yang belum nikah atau saudara perempuannya yang telah nikah.[75] Meskipun ia pulang ke rumah ibunya untuk makan, ia terus tinggal di surau sampai menikah. Setelah menikah, ia hanyalah tamu "yang berkunjung" di rumah isterinya, dan bahkan di rumah asalnya. Pada usia tua, jika isteri laki-laki meninggal atau ia cerai, ia harus, sekali lagi, tinggal di surau.[76]

Surau juga menjadi tempat perlindungan bagi para pengembara, pedagang, dan sebagainya untuk menghabiskan waktu malam mereka ketika melewati desa. Ada banyak kesempatan bagi kaum laki-laki muda di surau untuk mendengarkan cerita-cerita mengenai kehidupan di luar desa, yakni, daerah rantau. Perantau biasanya meromantisasikan kehidupan perantau seba-

gai jalan menuju kesuksesan masa depan, gengsi dan perkawinan yang baik. Siapapun yang tidak ikut *merantau*, dan tidak mempunyai tempat khusus atau memiliki alasan logis yang diperlukan untuk tetap berdiam di rumah, lagi-lagi akan diejek teman-temannya.[77] Jadi, surau juga berfungsi sebagai pusat informasi dan kontak mengenai kehidupan di luar desa. Ia adalah tempat bagi kaum laki-laki muda untuk bersosialisasi dan mulai melihat jalan menuju masa depan. Karena sedemikian pentingnya surau, sungguh orang tidak dapat membayangkan masyarakat Minangkabau tanpa keberadaan surau; ia merupakan lembaga yang sangat penting, baik dalam bidang sosial maupun keagamaan.

Pada dasarnya tidak ada perubahan fungsi surau setelah diperkenalkannya Islam di Minangkabau. Ia tetap merupakan tempat anak remaja, laki-laki yang belum menikah dan duda untuk berkumpul dan tidur, juga sebagai tempat bagi anak-anak laki-laki untuk belajar membaca Al-Quran dan pengetahuan dasar Islam lainnya, sehingga mereka dapat melakukan shalat dan ritual-ritual keagamaan lainnya. Semua pelajaran tersebut tersedia di surau di mana setiap anak laki-laki Muslim harus mengalaminya agar dapat memenuhi persyaratan dasar untuk menjadi seorang Minang dan Muslim yang benar. Dengan demikian, sejauh menyangkut fungsi keagamaan, surau tidak hanya merupakan rumah ibadah, melainkan juga sekolah dasar agama atau sejenis *kuttâb*,[78] dalam pengertian yang lebih sempit dari istilah surau. Ketika surau menjadi pusat pengajaran keagamaan, kaum muda yang tidak mempunyai kecenderungan terhadap urusan-urusan keagamaan akan menemukan akomodasi tidur dalam suatu tempat yang disebut *banjur*, di mana mereka dapat mempelajari *adat*, tukar-menukar informasi keduniaan dan menyibukkan diri mereka dengan pekerjaan praktis untuk memenuhi kebutuhan komunitas di bawah pengawasan para orang tua.[79] Akan tetapi, *banjur* sudah tidak lagi eksis, barangkali karena proses Islamisasi yang terus-menerus berlangsung. Beberapa *banjur* berubah menjadi surau dan yang lainnya menjadi

kesalehannya, *surau*nya dapat menarik banyak murid dari daerah lain di Minangkabau. Ia, misalnya, dapat mengajar orang-orang yang dikenal dengan sebutan "Empat Tuanku",[83] masing-masing mereka mewakili disiplin dan ilmu keagamaan yang berbeda-beda. Keempat *tuanku* tersebut berasal dari tempat yang berbeda di daerah Agam, dan pada saat mereka menyelesaikan studinya mereka kembali ke daerahnya dan mendirikan surau-surau baru sebagai pusat pengajaran Islam. Keempat *tuanku* yang terdidik ini kemudian menjadi terkenal sebagai *Urang Ampek Angkek*.[84] Dari gelar ini muncul penggunaaan istilah *Ampek Angkek* bagi daerah di mana mereka tinggal dan mengajar. Adalah di daerah ini, Koto Tuo, dan *tuanku* yang dihubungkan dengannya, yaitu Tuanku Nan Tuo, menjadi terkenal dalam hal revivalisme keagamaan yang terjadi pada akhir abad ke-18 sebagaimana akan kita uraikan dalam pembahasan terpisah.

Adalah sangat mungkin bahwa surau Tuanku Ulakan merupakan pusat pertama Tarekat Syattariyyah yang kuat di Minangkabau, karena Syaikh Burhanuddin sendiri adalah *khalifah* atau pemimpin tertinggi tarekat ini di Minangkabau. Tidak mengherankan bahwa setelah ia meninggal, makam Tuanku Ulakan dijadikan sebagai sebuah ziarah; sampai sekarang ribuan orang Muslim dari banyak daerah di Sumatera datang di Ulakan setiap tahun pada Safar untuk melaksanakan apa yang disebut dengan *basafa*, sejenis ritual mistik untuk memuliakan Syaikh Ulakan. Selama masa hidup Syaikh Burhanuddin, *surau*nya dianggap sebagai satu-satunya otoritas dalam urusan-urusan keagamaan di Minangkabau. Sampai bangkitnya gerakan Padri, masih haram bagi para guru agama di Minangkabau mempertanyakan otoritas keagamaan Ulakan.[85] Namun, menjelang akhir abad ke-18 telah terdapat unsur-unsur penentang di Wilayah Darek yang menolak otoritas keagamaan Ulakan.[86] Adalah hal yang sangat mengherankan bahwa mereka yang memperebutkan posisi penting surau Ulakan itu adalah mantan murid surau Ulakan itu sendiri.

tempat tinggal keluarga-keluarga tertentu. Jadi, keberadaan surau keluarga sebagai rumah ibadah keluarga dan surau *barumpuk* (surau desa) mencerminkan suatu perkembangan surau dari fungsi lamanya sebagai tempat penyembahan berhala keluarga atau komunal menjadi rumah ibadah keluarga atau pusat pengajaran agama bagi semua anggota komunitas. Pendek kata, surau menjadi sebuah lembaga yang berkaitan erat dengan pedesaan Minangkabau di mana setiap anak laki-laki dari komunitas itu menerima pendidikan keagamaan tingkat awal.[80]

Penutup

Perkembangan surau seperti disebutkan di atas bukanlah kasus khas Minangkabau. Di hampir semua tempat di seluruh Dunia Muslim, Islam mengadopsi lembaga keagamaan dan sosial pribumi dan mengubahnya menjadi lembaga Islam. Ini khususnya bisa dilihat di Persia, Anak Benua India dan Kepulauan Melayu-Indonesia lainnya. Di daerah terakhir ini, Islam mengadopsi dan mengubah surau pra-Islam dan pesantren Jawa menjadi lembaga Islam, yang dalam perkembangan berikutnya menjadi pusat pengajaran Islam. Kenyataan ini erat kaitannya dengan watak alamiah Islam sebagai sebuah agama skriptural. Pembentukan lembaga pendidikan itu didorong pengajaran Islam itu sendiri yang menyatakan bahwa pendidikan atau pengajaran merupakan kewajiban penting bagi setiap individu Muslim. Banyak ayat Al-Quran, termasuk ayat yang pertama diturunkan[81] dari Allah kepada Nabi Muhammad, menjelaskan kewajiban Muslim menuntut pendidikan dan pengajaran di mana pun dan kapan pun. Karena itu, dalam sejarah kaum Muslim tradisi pengajaran selalu menempati posisi sangat penting.[82]

Jelaslah bahwa surau dalam masa-masa awal Islam di Minangkabau umumnya berfungsi bagi pengajaran Islam. Barangkali hanya setelah Syaikh Burhanuddin mendirikan surau di Ulakan, surau menjadi lembaga pendidikan Islam secara penuh. Karena Tuanku Ulakan terkenal dengan pengetahuan dan

Terlepas dari penolakan terhadap otoritas keagamaan Ulakan, *surau*nya, sampai derajat yang besar, telah menyebabkan penegasan surau sebagai lembaga pendidikan tipikal Islam di Minangkabau.[87] Jadi, sejauh ini Islam berhasil mendirikan tempat pengajaran di atas landasan surau pra-Islam. Tetapi, surau tidak hanya didirikan sebagai sebuah lembaga pendidikan Islam, tetapi juga sebagai titik tolak besar bagi keseluruhan Islamisasi di Minangkabau.[88] Murid-murid surau tidak hanya pergi ke Ulakan, tetapi juga ke Aceh dan sangat mungkin ke India atau Makkah, Madinah, dan Kairo. Dan, sekembalinya mereka dari daerah-daerah di luar Minangkabau, boleh jadi mereka membantu mantan syaikh atau gurunya maupun mendirikan surau baru di daerahnya sendiri ataupun menjadi penyebar Islam di kalangan masyarakat. Banyak murid surau, tidak ragu lagi, mengambil-alih posisi di masjid-masjid kampung untuk membantu mereka yang kurang terdidik atau berusaha memperkuat keyakinan mereka agar dapat memenuhi persyaratan dasar ajaran Islam.

Catatan Kaki

[1]Tsuyoshi Kato, *Matriliny and Migration: Evolving Minangkabau Tradition in Indonesia*, NY.: Ithaca, 1982, h. 11.

[2]L.C. Westenenk, *De Minangkabausche Nagari* (aslinya diterbitkan pada 1915), diterjemahkan Mahyuddin Saleh, Padang, 1969.

[3]P.E. de Joseline de Jong, *Minangkabau and Negri Sembilan: Socio-Political Structure in Indonesia*, Den Haag, 1952.

[4]Kathirithamby-Wells, *The British West Sumatran Residency, 1760-1785: Problems of Early Colonial Enterprise*, Kuala Lumpur, 1977.

[5]J. Ahrens, *Rural Market System of West Sumatra*, Bonn dan Jakarta, 1972.

[6]J.S. Kahn, "Economic Integration and the Peasant Economy: The Minangkabau (Indonesia) Blacksmiths", Disertasi Doktor, 1974; *Minangkabau Social Formation: Indonesian Peasants and World Economy*, Cambridge, 1980.

[7]Elizabeth E. Graves, "The Ever-Victorious Buffalo: How the Minangkabau of Indonesia Solved their "Colonial Question", Disertasi Doktor, 1971; edisi revisi disertasi ini adalah *Minangkabau Response to Dutch Colonial Rule in the Nineteenth Century*, NY.: Ithaca, 1981.

[8]Mochtar Naim, "Merantau: Minangkabau Voluntary Migration", Disertasi Doktor, 1973; edisi Indonesia disertasi ini diterbitkan dengan judul, *Merantau: Pola Migrasi Suku Minangkabau*, Yogyakarta, 1979; *Merantau, Causes and Effects of Minangkabau Voluntary Migration*, Singapura, 1971.

[9]Tsuyoshi Kato, *Matriliny and Migration*.

[10]Nancy Tanner, "Disputing and Dispute Settlements among the Minangkabau", *Indonesia*, no. 8 (Okktober 1969); "Minangkabau Disputes", Disertasi Doktor, 1971.

[11]Frans von Benda-Beckman, *Property in Social Continuity: Continuity and Change in the Maintenance of Property Relationship through Time in Minangkabau, West Sumatera*, Den Haag, 1979.

[12]Akira Oki, "Social Change in West Sumateran Village: 1908-1945", Disertasi Doktor, 1971.

[13]B. Schrieke, *Pergolakan Agama di Sumatera Barat* (aslinya terbit pada 1920), diterjemahkan Soegarda Poerbakawatja, Djakarta, 1973; lihat juga karyanya *Indonesian Sociological Studies: Selected Writing of B. Schrieke, Part One*, Bandung, 1955.

[14]Christian Dobbin, "Tuanku Imam Bonjol (1772-1864)", *Indonesia*, No. 13 (April 1972), h. 5-35; "Islamic Revivalism in Minangkabau at the Turn of the Nineteenth Century", *Modern Asian Studies*, 8 (1974), h. 319-56; "The Exercise of Authority in Minangkabau at the Turn of the Nineteenth Cen-

tury", dalam AJS. Reid dkk. (ed.), *Pre-Colonial State Systems in Southeast Asia*, Kuala Lumpur, 1975, h. 77-89; "Economic Change in Minangkabau as a Factor in the Rise of Padri Movement, 1784-1830", *Indonesia*, no. 23 (April 1977), h. 1-37; *Islamic Revivalism in a Changing Peasant Economy: Central Sumatera, 1784-1847*, London, 1983.

[15]Taufik Abdullah, "Adat and Islam: An Examination of Conflict in Minangkabau", *Indonesia*, no. 2 (October 1966), h. 1-24; *Schools and Politics: The Kaum Muda Movement in West Sumatera*, NY.: Ithaca, 1971; "Modernization in the Minangkabau World: West Sumatera in the Early Decades of the Twentieth Century", dalam C.Holt (ed.), *Culture and Politics in Indonesia*, NY.: Ithaca, 1972.

[16]Menurut riwayat sejarah Minangkabau (*tambo*), pada masa yang sangat awal, hanya ada *Nur Muhammad*-Tuhan menciptakan alam dan Adam, manusia pertama. Alam Minangkabau dipercaya rakyatnya terpancar dari *Nur Muhammad* bersama-sama dengan "Benua" lain, yakni "Benua Cina" dan "Benua Ruhum" (merujuk ke Kekhalifahan Utsmani, penguasa baru di bekas wilayah Kekaisaran Romawi Timur). Riwayat lebih jauh mengenai penciptaan alam Minangkabau, misalnya, lihat, Datuk Sangguno Diradjo, *Mustiko Adat Alam Minangkabau*, Djakarta, 1955; Taufik Abdullah, "Modernization in the Minangkabau World: West Sumatera in the Early Decades of the Twentieth Century", dalam C. Holt (ed.), *Culture and Politics in Indonesia*, NY.: Ithaca, 1972, terutama h. 183-90.

Tampaknya, konsep penciptaan Alam Minangkabau dipengaruhi teori emanasi dalam filsafat dan sufisme Islam. Syihabuddin Yahya Suhrawardi (1153-1191), yang dikenal sebagai "guru iluminasi" dalam sufisme, misalnya, mengemukakan teori ruh Muhammad sebelum ada makhluk lain; Tuhan memberikan iluminasi yang konstan untuk dimanifestasikan dan menyebabkan segala sesuatu ada. Dengan nada serupa, Ibn 'Arabi (1165-1240), yang disebut sebagai "guru besar dalam sufisme" (*syaikh al-akbar*), menegaskan bahwa seluruh alam diciptakan dari Nur Muhammad, atau *Haqîqah Al-Muhammadiyyah*. Konsep yang sama tentang emanasi juga dikemukakan para filosof Islam seperti Ibn Sina dan Al-Farabi. Mengenai teori iluminasi dan emanasi, misalnya, lihat, Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages*, Cambridge, Mass., 1963, yang merupakan sebuah studi yang sangat baik tentang Ibn Sina, Suhrawardi, dan Ibn 'Arabi; Annemarie Schimmel, *Mystical Dimension of Islam*, Chapel Hill, 1983, terutama h. 259-74.

Adopsi orang Minangkabau terhadap teori iluminasi dan emanasi di dalam teori mereka mengenai penciptaan Alam Minangkabau agaknya tidak mengherankan, karena corak Islam yang datang di daerah ini sangat dipengaruhi sufisme, seperti yang akan saya bicarakan pada pembahasan berikutnya.

[17] Menurut legenda Minangkabau, nenek moyang Minangkabau adalah Iskandar Zulkarnaen (Alexander Agung). Maharaja Diraja, salah seorang anak Alexander yang legendaris dan rombongannya, diduga tiba dengan kapal di Gunung Merapi ketika puncak gunung itu masih sebesar sebuah telor dan ketika kebanyakan daratan yang lain masih di bawah laut. Lihat, Abdullah, "Modernization in Minangkabau World", *ibid.*

[18] Volkstelling 1930, vol. V, h. 179-80, dikutip dalam Tsuyoshi Kato, *Matriliny and Migration, h. 19.*

[19] *Indonesia 1978: an Official Handbook*, Jakarta, 1979, h. 22

[20] *Merantau* adalah kata gabungan, terdiri dari awalan "me" dan kata "rantau". *Rantau* arti aslinya adalah garis pantai, tepi sungai, dan daerah "asing" atau "luar negeri", "manca negara". *Merantau*, kata kerja, artinya seseorang meninggalkan kampung halamannya pergi ke luar, berlayar sepanjang tepi sungai, dan seterusnya. Lihat, John M. Echols and Hasan Shadily, *Indonesian-English Dictionary*, cet. ke-6, Jakarta, 1985, h. 292.

[21] Kato, *Matriliny and Migration*, h. 22.

[22] P.E. de Josselin de Jong, *Minangkabau and Negeri Sembilan*, h. 9-121.

[23] Kato, *Matriliny and Migration*, h. 23; Joke Schrijvera and Els Postel-Coster, "Minangkabau Women: Change in a Matrilineal Society", *Archipel*, 13 (1977), h. 79-103.

[24] Hildred Geertz, "Indonesian Culture and Communities" dalam Ruth T. McVey (ed.), *Indonesia*, edisi revisi, New Haven, 1967, h. 80.

[25] Datuk Sanggoeno Diradjo, *Kitab Tjerai Paparan 'Adat Lembaga 'Alam Minangkabau*, Fort de Kock, 1919, h. 96; Taufik Abdullah, *Schools and Politics: the Kaum Muda Movement in West Sumatera*, NY.: Ithaca, 1971, h. 3

[26] Harsja W. Bahtiar, "Negeri Taram: A Minangkabau Village Community", dalam Koentjaraningrat (ed.), *Village in Indonesia*, NY.: Ithaca, 1967, h. 362.

[27] Awalan "sa" yang dilekatkan pada kata benda berarti "orang dari" atau "kelompok dari sebuah...". Misalnya, *saparuik* artinya orang yang berasal dari satu perut.

[28] Kato, *Matriliny and Migration, ibid.*

[29] de Jong, *Minangkabau and Negeri Sembilan*, h. 11.

[30] Elizabeth E. Graves, *The Minangkabau Response*, h. 6; Istutiah Gunawan Mitchel, "Point of Stress in Minangkabau Social Life", *Review of Indonesian and Malayan Affairs (RIMA)*, vol. 6, no. 1 (January-June 1972), terutama h. 105.

[31] Istilah "surau" dan sejarah lengkapnya akan dijelaskan sepanjang pembahasan.

[32]Hamka, *Kenang-kenangan Hidup*, second edition, Kuala Lumpur, 1966, h. 2; Mitchel, *ibid*.

[33]Muhammad Radjab, *Semasa Ketjil di Kampung (1913-1928): Autobiografi Seorang Anak Minangkabau*, Djakarta, 1950, h. 100.

[34]Edwin M. Loeb, *Sumatera: Its History and People*, Kuala Lumpur, 1972, h. 118; AN. Syafnir dkk. (ed.), *Seri Monografi Adat dan Upacara Perkawinan Minangkabau*, Padang, 1973, h. 63.

[35]Taufik Abdullah, "Some Notes on the Kaba Tjindua Mato: An Example of Minangkabau Literature", *Indonesia*, no. 9 (April 1970), h. 1-22.

[36]Christine Dobbin, "Islamic Revivalism in Minangkabau at the Turn of the Nineteenth Century" (untuk selanjutnya, "Minangkabau at the Turn"), *Modern Asian Studies*, no. 8, 1974, h. 322.

[37]Syed Naguib Al-Attas, *Preliminary Statement on a General Theory of the Islamization of the Malay-Indonesian Archipelago*, Kuala Lumpur, 1969, h. 11; Thomas W. Arnold, *The Preaching of Islam*, edisi kedua, London, 1913, h. 366.

[38]Mahmud Junus, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*, Jakarta, 1979, h. 20-1.

[39]A. Cortesao, ed. trans..*The Suma Oriental of Tome Pires...1512-1515*, London, 1944, h. 164.

[40]Raja Tiga Kursi merupakan tiga serangkai dalam kekuasaan sosial dan politik di Minangkabau tradisional. Lembaga kekuasaan tertinggi ini terdiri-dari *Rajo Alam, Rajo Adat*, dan *Rajo Ibadat*. Lihat, Abdullah, "Some Notes on the Kaba Tjindua Mato", h. 6-7.

[41]Cortesac, *The Summa Oriental*, h. 164.

[42]*Ibid*., h. 161.

[43]F.M. Schnitger, *Forgotten Kingdoms in Sumatera*, Leiden, 1964, h. 55.

[44]Dobbin, "Minangkabau at the Turn", h. 324

[45]Dobbin, *Islamic Revivalism in a Changing Peasant Economy: Central Sumatera, 1784-1847* (selanjutnya, Islamic Revivalism), London, 1983, h. 119.

[46]Ph. van Ronkel, "Sumatera", dalam M. Th. Housma, dkk. (ed.), *The Encyclopaedia of Islam*, vol. IV, Leiden, 1934, h. 552.

[47]Taufik Abdullah, "Adat and Islam: An Examination of Conflict in Minangkabau" (selanjutnya, "Adat and Islam"), *Indonesia*, no. 2 (Oktober 1966), h. 8.

[48]Hamka, *Sedjarah Islam di Sumatera*, edisi kedua, Medan, 1950, h. 11.

[49]Hamka, *Sedjarah Islam, ibid*.; Isma'il Ja'kub, *Sedjarah Islam di Indonesia*, Djakarta, 1956, h. 22.

[50]Christine Dobbin, "Tuanku Imam Bonjol (1772-1864), *Indonesia*, no. 13 (April 1972), h. 5.

[51]Dobbin, *Islamic Revivalism*, h. 119-20.

[52]van Ronkel, "Sumatera", *ibid.*

[53]Syaikh Burhanuddin dan gurunya, Syaikh 'Abdurrauf Al-Sinkili, menulis sebuah risalah yang menggambarkan kedatangan Islam di Ulakan dan ajaran Tarekat Syattariyyah. Risalah itu pertama kali dipinjam Ph. Van Ronkel dari Surau Ulakan untuk beberapa hari; difotokopi dan dicetak bersama-sama dengan komentarnya dan terjemahan bahasa Belanda. Van Ronkel menerbitkan karya ini dengan judul "Heit Heiligdom te Oelakan", *TBG* (*Tijdschrift van het Koninklijk Bataviaasch Genootschap*) 56, 1914, h. 281-316. Risalah dalam bahasa Melayu bisa ditemukan dalam Karel A. Steenbrink, *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia Abad ke-19*, Jakarta, 1984, h. 179-84.

[54]'Abdurrauf Al-Sinkili (atau dari Singkil, sebuah desa di Aceh) meninggalkan Arabia-tempat ia belajar selama 19 tahun di berbagai tempat. Ketika gurunya meninggal pada 1661, penggantinya memberinya izin melakukan tugas-tugas pengajaran. Atas permintaan Sultan Aceh, ia menulis sebuah karya hukum, fikih mu'amalat berjudul *Mir'at Al-Thullâb*, di mana ia pertama kali harus mengambil pelajaran bahasa Melayu-Pasai dari sekretaris pribadi Sultan. Al-Sinkili menulis sekitar 21 karya. Ia tidak lagi pengikut mistisisme Hamzah Fansuri, tetapi memberikan penafsiran ortodoks atas ajaran *wujûdiyyah*. Kemasyhurannya tidak terbatas pada daerah asalnya, tetapi menyebar sampai ke seluruh Nusantara. Ribuan orang masih mengunjungi kuburannya. Di sini, ia mendapatkan julukan, *Tengku Di Kuala*. Untuk informasi lebih jauh, misalnya, lihat, H.J. De Graaf de Steeg, "South-East Asian Islam to the Eighteenth Century", dalam PM. Holt dkk. (ed.), *The Cambridge History of Islam*, vol. 2A, Cambridge, 1987, h. 142; Syed Naguib Al-Attas, *Some Aspects of Sufism as Understood and Practised among the Malays*, Singapore, 1963, h. 28-9; Mengenai karya-karya 'Abdurrauf, lihat, Raymond le Roy Archer, "Muhammadan Mysticism in Sumatera", *JMBRAS*, vol. 15, bagian II (September 1937), h. 11-9. Lihat juga D.A. Rinkes, *'Abdurrauf van Singkel Bijdrage tot de kennis van de mystiek op Sumatera en Java*, Heerenveen, 1909; A.H. Johns, "Dakaik Al-Huruf by 'Abd. Al-Rauf of Singkel", *JRAS*, 1957, h. 55-73-139-58; Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, Bandung: Mizan, 1994.

[55]Syattariyyah adalah tarekat yang dominan di India pada abad ke-15 dan menyerap banyak pengaruh Hindu. Syattariyyah secara khusus terkait dengan ajaran Ibn 'Arabi, sufi besar asal Andalusia, yang menyatakan bahwa semua makhluk pada dasarnya satu (*wahdat al-wujûd*). Untuk informasi lebih jauh mengenai asal usul dan ajaran Syattariyyah, misal-

nya, lihat, SAA. Rizvi, *Muslim Revivalist Movements in Northern India in the Sixteenth dan Seventeenth Centuries* (selanjutnya, *Muslim Revivalist Movements*), Agra, 1965, h. 62-4; *A History of Sufism in India* (selanjutnya, *A History of Sufism*), New Delhi, 1983, h. 151-73; J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford, 1971, h. 97-8; Annemarie Schimmel, *Mystical Dimension of Islam*, terutama h. 355; "Syattariyyah" dalam HAR. Gibb and JH. Kramers (ed.), *Shorter Encyclopaedia of Islam*, Leiden, 1974, h. 533-4.

Ajaran Syattariyyah di Minangkabau dihubungkan dengan *martabat tujuh* atau tujuh tahap iluminasi absolut. Lihat, J.J. Hollander (ed.), *Sjech Djilal Eddin: Verhaal van de Aanvang der Padri-onlusten op Sumatre* (selanjutnya, *Hikayat Jalaluddin*), Leiden, 1857, h. 47. Karya ini merupakan salah satu dari dua riwayat yang kita punyai ditulis orang Minangkabau yang ambil bagian dalam gerakan pembaharuan, yang berlangsung sejak dekade terakhir abad ke-18. Dalam riwayat tersebut, Faqih Saghir Tuanku Sami' Syaikh Jalaluddin Ahmad Koto Tuo menggambarkan dengan singkat kedatangan Islam di Minangkabau berdasarkan riwayat ayahnya, pembaharuan awal dan gerakan Padri. *Hikayat Jalaluddin* pertama kali diterbitkan Dr. WR. van Hoevell pada 1849, dan kemudian diterbitkan lagi dan diedit Hollander. *Hikayat* ini ditulis dalam bahasa Jawi atau Melayu-Indonesia klasik dalam huruf Arab. Beberapa kutipan dari *Hikayat Jalaluddin* dapat ditemukan dalam Dobbin, "Minangkabau at the Turn", dan *Islamic Revivalism*. Bagian yang agak panjang terdapat dalam Steenbrink, *Beberapa Aspek tentang Islam*, h. 37-43.

[56]*Tuanku* adalah salah satu gelar tertinggi ulama di Minangkabau. Para tuanku terkemuka biasanya disebut berdasarkan tempat tinggal, *surau*, atau sejumlah karakteristik personal mereka. Syekh (Syaikh) dianggap gelar keagamaan yang lebih tinggi bagi ulama daripada tuanku. Gelar-gelar tersebut mencerminkan sifat alami ulama di Minangkabau yang merupakan satu-satunya kelompok di dalam masyarakat Minangkabau yang memiliki pengaruh dan *concern* yang *supra-nagari* atau *trans-nagari*. Gelar tuanku, seperti Tuanku Imam Bonjol, Tuanku Nan Tua, dan lain-lain, bersifat personal karena berada di luar hirarki *adat*. Lebih jauh lagi, nama *nagari* ditambahkan dengan tepat karena para pengikut tuanku berasal dari daerah yang jauh lebih luas daripada satu *nagari*. Model ini berbeda tajam dengan gelar-gelar murni *adat*, baik bagi penghulu ataupun fungsionaris Islam *nagari* menurut *adat*, seperti, Datuk Bandaro Kuning dan Malim Marajo. Gelar-gelar *adat* diperuntukkan bagi suku tertentu, bukan individu yang memegangnya dalam waktu tertentu; pengganti Datuk Bandaro Kuning akan menjadi Datuk Bandaro Kuning, dan hal sama akan terjadi pada pengganti selanjutnya. Gelar *adat* tidak dimodifikasi dengan nama *nagari*, karena hanya relevan bagi *nagari* tertentu, dan kebanyakan rakyat di *nagari* memahami gelar mana yang diperuntukkan bagi suku. Sebaliknya, gelar tuanku dapat diterapkan hanya *bagi* orang tertentu. Hanya ada

satu Tuanku Imam Bonjol, tetapi pasti ada lusinan Datuk Bandaro Kuning dalam sejarah suku. Lihat, Hamka, *Ajahku: Riwayat Hidup Dr. H. Abd Karim Amrullah dan Perdjuangan Kaum Agama di Sumatera*, cet. ke-3, Djakarta, 1967, h. 24 no.1; Kato, *Matriliny and Migration*, h. 98.

[57]van Ronkel, "Heit Heiligdom", dikutip dari Steenbrink, *Beberapa Aspek tentang Islam*, h. 182.

[58]*Hikayat Jalaluddin*, h. 6; Steenbrink, *Beberapa Aspek tentang Islam*, h. 38.

[59]HAR. Gibb, *Modern Trends in Islam*, Chicago, 1945, h. 25; William R. Roff, "Southeast Asian Islam in the Nineteenth Century", dalam PM. Holt dkk. (ed.), *The Cambridge History of Islam*, h. 164.

[60]Abdullah, *Schools and Politics*, h. 4.

[61]Untuk sebuah laporan yang sangat baik tentang akomodasi *adat* terhadap Islam, lihat, Abdullah, "Adat and Islam", h. 1-24.

[62]Hamka, *Muhammadiyyah di Minangkabau*, Jakarta, 1974, h. 7.

[63]Deliar Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia, 1900-1942*, Singapore, 1973, h. 30.

[64]RA. Karn, "The Origin of the Malay Surau", *JMBRAS*, 29 (1956), h. 179.

[65]*Ibid*. h. 180.

[66]Taufik Abdullah, "Adat and Islam:, An Examination of Conflict in Minangkabau", *Indonesia*, no. 2 (Oktober 1966), h. 17.

[67]William R. Roff, "The Origin and Early Years of the Majlis Ulama", dalam Roff (ed.), *Kelantan: Religion, Society and Politics in a Malay State*, Kuala Lumpur, 1974, h. 108.

[68]*Ibid*.

[69]Langgar boleh jadi merupakan milik individu, kelompok keluarga atau kelompok kolega. Banyak langgar merupakan *waqf*, pemberian keagamaan. Siapa pun pemilik langgar, ia terbuka untuk siapa saja. Di samping fungsinya sebagai rumah ibadah, langgar juga merupakan tempat pengajaran Islam tingkat dasar seperti membaca Al-Quran dan ajaran-ajaran dasar Islam lainnya. Dewasa ini, banyak langgar didirikan dengan nama yang lebih populer, *mushalla*. Lihat, Hafizh Dasuki, "Masjid and Madrasah", *Mizan*, vol. III, no. 1 (1985), h. 90-102.

[70]Mengenai asal usul dan perkembangan pesantren sebagai lembaga pendidikan Islam, misalnya, lihat, "Pesantren", dalam HAR. Gibb and JH. Kramers (ed.), *Shorter Encyclopaedia of Islam*, Leiden, 1974, hal. 460-2; Hafizh Dasuki, "The Pondok Pesantren: An Account of Its Development in Independent Indonesia", MA Thesis, McGill University, 1974; M. Dawam Rahardjo (ed.), *Pesantren dan Pembaharuan*, Jakarta, 1983; *Pergumulan Dunia Pesantren: Membangun dari Bawah*, Jakarta, 1985; Zamakhsyari Dhofier,

"Contemporary Features of Javanese Pesantren", *Mizan*, vol. 1 no. 2 (1984); *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*, Jakarta, 1982; Sudjoko Prasodjo dkk. (ed.), *Profil Pesantren*, Jakarta, 1982; Ahmad Mansur Suryanegara, *Respon Pesantren terhadap Ekspansi Politik Imperialis Belanda*, Bandung, 1981; Mukti Ali, *Pondok Pesantren dalam Sistem Pendidikan Nasional*, Surabaya, 1984; Manfred Ziemek, *Pesantren dalam Perubahan Sosial*, Jakarta, 1986, diterjemahkan Butche Soendjojo dari disertasi aslinya, Goethe Universitat, "Pesantren Islamisce Bildung in Sozialea Wandel", 1983.

[71]John M. Echols and Hasan Shadily, *An Indonesian-English Dictionary*, Jakarta, 1985, h. 352.

[72]Sidi Gazalba, *Mesjid Pusat Ibadat dan Kebudayaan Islam*, Jakarta, 1983, h. 314-6.

[73]Christine Dobbin, *Islamic Revivalism in a Changing Peasant Economy: Central Sumatera, 1784-1847*, London, 1983, h. 120-1.

[74]Sidi Gazalba, *Mesjid Pusat Ibadah*, h. 314-16.

[75]Ahmad Datuk Batuah dengan bantuan A. Datuk Madjoindo, *Tambo Minangkabau dan Adatnya*, Djakarta, 1965, h. 148.

[76]Hamka, "Adat Minangkabau dan Harta Pusakanya", dalam Mochtar Naim (ed.), *Menggali Hukum Tanah dan Waris Minangkabau*, Padang, 1968, h. 37; Muhammad Radjab, *Semasa Ketjil di Kampung (1913-1928: Autobiografi Seorang Anak Minangkabau*, Djakarta, 1950, h. 21.

[77]Radjab, *Semasa Ketjil, ibid.*

[78]*Kuttāb* (atau *maktab*) adalah suatu lembaga pendidikan agama tingkat dasar untuk belajar membaca Al-Quran dan pengetahuan dasar Islam lainnya. Lihat, Ahmad Shalaby, *History of Muslim Education*, Beirut, 1954; George Makdisi, "Muslim Institutions of Learning in Eleventh Century Baghdad", *BSOAS* (Bulletin of the School of Oriental and African Studies), 24 (1961), h. 1-56.

[79]Harsya W. Bachtiar, "Negeri Taram: A Minangkabau Village Community", dalam Koentjaraningrat (ed.), *Village in Indonesia*, NY.: Ithaca, 1967, h. 359.

[80]"De Masdjid's en inlandsche godsdienstscholen in the Padangsche Bovenlanden door een Maleier in het hollandsch beschreven", *IG (Indische Gids)* I, 10 (1888), 1, h. 318-9; lihat pula Alex S. Wijoyo, "The Mosque and the Religious Schools as Loci for Religious Renewal in Nineteenth Century Minangkabau", makalah tidak diterbitkan, 1985, h. 18.

[81]Al-Quran, 96: 1-5.

[82]Mengenai usaha kaum Muslim untuk menuntut ilmu, dan lembaga pendidikan, misalnya, lihat, Shalaby, *History of Muslim Education*; Makdisi,

"Muslim Institutions of Learning"; AR. Tibawy, *Islamic Education*, London, 1972.

[83]Tidak jelas siapakah sebenarnya Empat Tuanku. Syaikh Burhanuddin dan Syaikh 'Abdurrauf Al-Sinkili dalam risalahnya, selain menyebutkan nama mereka sendiri, juga menyebutkan beberapa nama lain, seperti Syaikh 'Abdul (Ahmad) Qusyasyi, Syaikh Jalaluddin, Syaikh 'Abdurrahman, Syaikh Khairuddin, Syaikh Idris, Syaikh 'Abdul Muhsin, Syaikh Habibullah, dan Syaikh Sultan Al-Kisai. Tidak ada penjelasan atau bahkan isyarat siapa yang termasuk Empat Tuanku di antara tokoh-tokoh tersebut. Lihat deskripsi tentang mereka dalam bahasa Melayu-Minangkabau klasik dalam van Ronkel, "Heit Heiligdom te Oelakan", *TBG* 56 (1914), dalam Streenbrink, *Beberapa Aspek tentang Islam*, h. 179-84, dan *Hikayat Jalaluddin*, h. 3-7.

[84]*Hikayat Jalaluddin*, h. 6.

[85]Abdullah, "Adat and Islam", h.8-9

[86]*Hikayat Jalaluddin*, h. 8-9.

[87]Mahmud Junus, *Sejarah dan Pendidikan Islam di Indonesia*, Jakarta, 1979, h. 20-21.

[88]Elizabeth E. Graves, *The Minangkabau Response to Dutch Colonial Rule in the Nineteenth Century*, Ithaca, NY., 1981, h. 22.

BAB II PERANAN SURAU DAN TAREKAT: AWAL GERAKAN PEMBAHARUAN DI MINANGKABAU

Telah disebutkan di muka bahwa jenis Islam yang datang di Minangkabau–atau di banyak tempat lain di Nusantara—banyak dipengaruhi sufisme. Surau besar yang paling pertama di Ulakan juga merupakan pusat kuat Tarekat Syattariyyah yang dipimpin Syaikh Burhanuddin dan para khalifahnya sejak bagian akhir abad ke-17. Dan, ketika murid-murid Tuanku Ulakan kembali ke desanya, mereka juga membawa doktrin dan praktik Tarekat Syattariyyah dan mengajarkannya kepada murid-muridnya di surau baru di Wilayah Darek. Surau Syattariyyah pada umumnya terletak di Desa Kapas Kapas, Mensiangan (dekat dengan Pandangpanjang sekarang), Kota Laweh, dan Koto Tuo di Agam bagian selatan. Daerah itu menjadi terkenal sebagai daerah *Ampek Angkek* mengikuti masyhurnya empat Tuanku Syattariyyah terkemuka yang hidup di Koto Tuo dan sekitarnya.

Mesti diingat, Syattariyyah bukan tarekat yang pertama atau bukan pula satu-satunya tarekat pada masa-masa awal Islam masuk di Minangkabau. Ketika Syaikh Burhanuddin kembali ke Ulakan dari Aceh, Tarekat Naqsyabandiyyah[1] telah di Wilayah Darek Minangkabau. Tarekat ini mungkin dibawa pada paruh pertama abad ke-17 oleh seorang ulama Pasai yang masuk ke

Minangkabau melalui Pariaman, dan kemudian tinggal untuk beberapa waktu di Agam dan Limapuluh Koto. Sebagai guru tarekat, ia tidak menganggap hina mengerjakan pertanian atau perdagangan demi memenuhi hajat hidupnya, meskipun pada saat yang sama ia adalah pengarang buku fikih Melayu berdasarkan sumber-sumber Arab, dan memperkenalkan doa dan bacaan-bacaan Tarekat Naqsyabandiyyah.[2] Kemudian, Tarekat Naqsyabandiyyah tampaknya mendominasi daerah Limapuluh Koto dan Tanah Datar. Tarekat lain, Qadiriyyah[3] juga tampaknya telah ada di Wilayah Darek pada akhir abad ke-18. Tarekat Qadiriyyah sangat sedikit diketahui, meskipun telah ada di daerah pesisir dan Agam.[4]

Semua tarekat yang disebutkan di atas mengorganisasi surau mereka masing-masing. Mereka dapat menyesuaikan diri dengan sistem surau yang ada di Minangkabau tanpa gangguan berarti, dan menjadi tambahan yang dapat diterima dalam kehidupan desa. Semua tarekat tersebut beradaptasi dan sedikit banyak mengambil warna lokal; dan penekanan mereka terhadap kehidupan esoterik manusia agaknya lebih kuat daripada perbuatan; dan terhadap kemajuan spiritual individu lebih kuat daripada tuntutan etik kepada umat yang menghadapi sejumlah problem dalam kehidupan desa, yang belum berfungsi penuh sebagai komunitas Islam. Lebih-lebih lagi, sejumlah tarekat tertentu melakukan ritual, seperti upacara *suluk*[5] dan upacara *ratib*,[6] dengan harapan menerima ilham, yang dalam banyak hal sama dengan dukun desa yang mencapai *trance*, sehingga kesinambungan kehidupan desa sebelum datangnya Islam tetap bertahan. Dengan demikian, terdapat perbedaan yang jelas antara sufi yang mencapat *maqâmât* tertinggi dan dukun yang mencapai *trance*.[7] Namun, bagi orang awam, hal itu tidak terlalu jelas. Kenyataan ini juga bertanggung jawab dalam menjadikan praktik-praktik tarekat merakyat dan tersebar luas di Minangkabau.

Perkembangan surau dalam cara seperti itu, bagaimanapun juga, membantu tersebarnya Islam—apapun jenis Islam itu—di

Minangkabau. Surau dengan tarekatnya memberikan fokus loyalitas tambahan bagi para penganutnya. Tarekat-tarekat itu dipimpin syaikh surau tertentu yang menarik banyak murid untuk mempelajari keimanan dan praktik-praktik ajaran Islam. Bukan hal yang tidak lazim bahwa murid berpindah dari satu tarekat kepada tarekat yang lain. Juga hal umum, bahwa tarekat menekankan kepatuhan murid kepada syaikh, dan adalah hubungan syaikh-murid yang mengkarakterisasikan sebuah tarekat lebih daripada gagasan-gagasannya. Konsep-konsep tasawuf-filosofis yang bisa jadi kontradiktif satu sama lain, dapat hidup berdampingan pada individu yang sama; penekanan memang lebih difokuskan pada kemajuan spiritual daripada menyelesaikan konsep-konsep filosofis yang berbeda-beda itu. Kenyataan ini terjadi, misalnya, dalam kasus para pengikut Tarekat Naqsyabandiyyah yang pada saat yang sama juga merupakan pengikut Tarekat Qadiriyyah.

Dengan demikian, meskipun Islam secara aktif dipraktikkan di kebanyakan surau, tetapi kedatangannya tidak mengakibatkan hapusnya takhayul dan kepercayaan terhadap magik dan jimat di kalangan masyarakat Muslim. Sebaliknya, praktik-praktik ini jalin-menjalin dengan agama secara luas. Sebuah manuskrip mendeskripsikan Wilayah Darek Minangkabau "sebagian besar masih *pagan* atau lebih tepat tanpa agama, dengan pengecualian para tokoh terkemukanya yang menganggap diri mereka sebagai pengikut Muhammad..."[8] Tetapi, William Marsden, yang mengunjungi Minangkabau pada 1779 dengan agak heran menemukan bahwa rakyat di dataran tinggi Minangkabau telah masuk Islam secara keseluruhan, ketika banyak daerah lain di Sumatera masih tetap tanpa agama sama sekali. Lagi-lagi, pengamatan Marsden itu tidak menyembunyikan kenyataan bahwa takhayul dan praktik-praktik tidak Islami lainnya masih sangat luas tersebar di kalangan penduduk Minangkabau. Kecuali bagi para pemimpin keagamaan, menurut Marsden, kaum Muslimin Minangkabau pada umumnya jarang

melakukan kewajiban-kewajiban agama, seperti salat dan puasa; dan masjid-masjid juga jarang sekali dihadiri.[9]

Pembaharuan Agama di Minangkabau

Sejak akhir abad ke-18 tanda-tanda pertama pembaharuan agama muncul di tengah masyarakat Minangkabau. Pada waktu tersebut, surau dan tarekat-tarekat telah mengukuhkan dengan kuat otoritasnya yang melampaui kesetiaan *nagari* dan suku. Dengan kata lain, surau telah berkembang menjadi suatu lembaga yang melampaui desa (*supra-village*). Ajaran dan gagasan keagamaan baru, khususnya dari rantau di luar alam Minangkabau, juga mengalir secara lebih berkesinambungan. Hal ini tampak jelas dalam sebuah riwayat yang ditulis Jalaluddin, seorang Minangkabau yang hidup pada masa itu, yang berbicara tentang hubungan yang konstan antara wilayah Minangkabau dengan Makkah dan Madinah.[10]

Surau-surau Syattariyyah yang beragam, yang mengambil spesialisasi dalam cabang-cabang ilmu Islam yang berbeda-beda bertambah jumlahnya; dan surau-surau itu diperkuat dengan semakin banyaknya jumlah jamaah haji Minangkabau yang pergi ke dan kembali dari Tanah Suci sejak bagian akhir abad ke-18.[11] Perkembangan ini meningkatkan penekanan pada praktik Islam yang lebih ketat oleh banyak pemimpin tarekat. Di antara surau-surau Syattariyyah, misalnya, ada upaya-upaya sadar untuk menghidupkan kembali penekanan yang pernah diberikan 'Abdurrauf Al-Sinkili pada pentingnya syariat dalam mencapai kesatuan sufistik dengan Tuhan. Memang, tulisan-tulisan 'Abdurrauf menunjukkan penghormatannya yang besar terhadap syariat. Salah satu karyanya adalah tentang hukum Islam menurut mazhab Syafi'i.[12] Ia juga pernah meminta salah seorang gurunya di Madinah menulis buku bagi murid-murid Indonesia, untuk menguraikan pentingnya syariat dalam kehidupan sufistik, demi melawan gagasan bahwa pencerahan sufistik menyebabkan terbebasnya orang dari ketentuan syariat.[13]

Slogan "kembali ke syariat" sebagaimana lebih dulu telah disebarkan kalangan sufi di Haramayn, dan kemudian menyebar pula ke India[14] memberikan daya dorong tambahan bagi lingkaran tarekat di Minangkabau untuk kembali kepada Islam yang lebih berorientasi syariat. Tarekat Naqsyabandiyyah dan Qadiriyyah yang secara khusus mewarisi dari para pendirinya penekanan terhadap kepatuhan mengikuti syariat dengan ketat, sekarang kembali lagi mengedepankan penekanan bagi kaum Muslim untuk mempelajari fikih dan mempraktikkannya dalam kehidupan sehari-hari. Jadi, dalam konteks ini, Minangkabau mengikuti kecenderungan meningkatnya ortodoksi di hampir seluruh Dunia Melayu sejak bagian akhir abad ke-17, yang tercermin dalam penerjemahan ke dalam bahasa Melayu sejumlah teks sufi ortodoks dari bahasa Arab pada saat itu.[15] Namun demikian, semua perkembangan tersebut memunculkan kontroversi yang hangat di Minangkabau, baik di kalangan surau-surau Syattariyyah sendiri, maupun di antara mereka dengan surau-surau Naqsyabandiyyah. Dalam beberapa kasus, perselisihan di antara mereka menjadi sangat serius yang mengakibatkan pertengkaran dan serangan terbuka dari para pendukung suatu surau terhadap yang lain. Bukan hal yang aneh, bahwa perselisihan itu acapkali sebenarnya juga didasarkan kecemburuan pribadi dan persaingan di antara desa-desa yang ada.

Semua perkembangan yang disebutkan di atas dengan gamblang memberikan penjelasan yang baik untuk memahami mengapa menjelang akhir abad ke-18 telah terdapat unsur-unsur yang berbeda pendapat di dataran tinggi, yang menolak otoritas keagamaan surau Ulakan. Salah satu yang terpenting adalah surau Cangking yang dipimpin Tuanku Syaikh Nan Tuo Cangking. Tokoh yang terakhir ini pernah menjadi murid Tuanku Ulakan, yakni Syaikh Burhanuddin. Tuanku Cangking menyangsikan validitas otoritas keagamaan surau Ulakan, karena ia melihat bahwa praktik-praktik Islam di surau Ulakan banyak bertentangan dengan ajaran syariat. Tetapi, Hamka menegaskan

bahwa konflik antara kedua surau tersebut sebagian besar terjadi barangkali karena perbedaan di antara mereka dalam memandang hubungan antara *adat* dan Islam.[16] Juga tampak bahwa surau Cangking lebih condong kepada ajaran dan praktik Tarekat Naqsyabandiyyah, meskipun ia sering pula dianggap sementara kalangan sebagai surau Syattariyyah.[17]

Upaya yang lebih signifikan untuk kembali kepada syariat datang dari surau Koto Tuo di wilayah Empat Angkat di daerah Agam. Ini kemudian diikuti gerakan pembaharuan Islam yang lebih radikal dan berdampak luas yang dengan mati-matian dipelopori dan diperjuangkan kaum Padri. Gerakan Padri (1804-1838) menyebabkan meledaknya peperangan di kalangan penduduk Minangkabau yang kemudian diintervensi tentara kolonial Belanda dan menimbulkan Perang Padri yang sangat terkenal (1821-1838) dalam sejarah Nusantara.

Surau Tuanku Nan Tuo terletak di desa Koto Tuo, Empat Angkat. Tuanku Nan Tuo secara umum dikenal sebagai seorang syaikh Syattariyyah, tetapi kemudian ia dipengaruhi Naqsyabandiyyah pada saat kembali ke Wilayah Darek sekitar 1784 setelah belajar di banyak surau di Minangkabau. Tuanku Nan Tuo memperoleh kemasyhuran atas penggabungan dua dimensi ajaran Islam; ilmu hakikat atau jalan sufistik dan ilmu syariat atau hukum Islam. Pengetahuannya yang luas tentang buku-buku fikih dianggap para muridnya tidak saja merupakan hasil studi yang konstan, tetapi juga berasal dari "ilham yang lebih tinggi".[18] Namun demikian, Tuanku Nan Tuo agaknya juga mempunyai kecenderungan sufistik yang kuat dan menghabiskan sebagian besar waktunya untuk berzikir. "Tenggelam secara total dalam perenungan, ia (Tuanku Nan Tuo) dapat bertahan dalam posisi yang sama berjam-jam tanpa bergeser, menghanyutkan dirinya dalam pengembaraan keagamaan di mana jiwanya dipenuhi kelezatan ruhaniah; dan, dengan demikian, terlepas dari kungkungan keduniaan. Keadaan ini tampaknya membebaskan dirinya dari keruwetan dunia, sampai sedemikian rupa,

sehingga dalam kesempatan tersebut jiwanya dianggap para muridnya pergi menunaikan haji di Makkah".[19] Kemudian, Tuanku Nan Tuo mendapat gelar Sultan 'Alim karena keulamaannya dalam masalah sunnah dan syariat.[20]

Sebagai seorang syaikh, Tuanku Nan Tuo menarik perhatian ribuan murid terhadap surau Koto Tuo dan surau-surau lain di desa sekitarnya.[21] Di samping sebagai tempat berkumpulnya para guru dan murid sufi, surau Tuanku Nan Tuo juga menjadi sebuah pusat studi fikih yang mencakup semua yurisprudensi Islam, yang mengandung hukum-hukum yang mengatur tidak hanya kewajiban agama, tetapi juga semua aspek kehidupan sosial. Ia menekankan kepada murid-muridnya tentang pentingnya bagi penduduk Minangkabau untuk bersatu menjadi sebuah komunitas yang mendasarkan perbuatan mereka pada kehendak Tuhan; patuh kepada perintah Al-Quran dan ketentuan syariat, dalam hal warisan, perceraian, dan jual beli barang. Tuanku Nan Tuo, yang menjadi kaya karena aktivitas dagangnya, menyusun sebuah kitab undang-undang yang mengatur tingkah laku yang benar atas dasar syariat bagi para pedagang.[22]

Tuanku Nan Tuo sangat *concern* untuk menunjukkan kepada murid-muridnya—terutama mereka yang lebih tertarik kepada hal-hal keduniaan—tentang kegagalan masyarakat Minangkabau dalam mengikuti ajaran Islam. Karena, banyak di antara mereka yang tidak hanya meremehkan kewajiban Islam, tetapi bahkan melakukan perbuatan-perbuatan haram, seperti perkosaan, pembunuhan, perampokan, penjualan anggota keluarga demi kepentingan hawa nafsu keduniaan. Untuk itu, ia mulai memfokuskan pengajarannya dengan melihat kembali berbagai praktik yang Islami dan tidak Islami di kalangan penduduk Minangkabau. Selanjutnya, ia menjelaskan secara terperinci syariat.[23] Ia menyampaikan kepada para muridnya pengetahuan dan pemahaman tentang syariat dan ajaran Islam lainnya bersama-sama dengan visi tentang sebuah masyarakat Muslim baru di mana hukum Nabi Muhammad Saw. menjadi hukum tertinggi.[24]

Menurut Dobbin, pada poin inilah surau mampu berdiri di garis terdepan masyarakat, yang menawarkan sebuah alternatif untuk mengatur berbagai urusan kemasyarakatan.[25] Dalam kerangka ini, sejak sekitar 1784, hukum Islam menjadi sebuah bidang pengajaran penting di surau, khususnya di surau-surau di wilayah Empat Angkat.[26] Hasilnya, untuk pertama kalinya sejak kedatangan Islam, situasi Minangkabau menjadi matang bagi gerakan "kembali kepada syariat". Tarekat-tarekat masa ini ditandai meningkatnya kecenderungan murid-murid mempelajari hukum Islam; dan guru-guru yang terus menekankan peranan syariat dalam kehidupan masyarakat Minangkabau. Ini artinya awal bagi kaum pembaharu Minangkabau untuk menuntut akomodasi lebih jauh bagi Islam dalam masyarakat. Dan, mereka menghadapi tantangan-tantangan sosio-kultural dalam upaya mengangkat hukum Islam ke dalam posisi yang unggul *vis-à-vis* adat khususnya.

Dengan demikian, jelaslah bahwa Tuanku Syaikh Nan Tuo menawarkan pembaharuan terhadap kepercayaan dan praktik kaum Muslim ke arah Islam yang lebih berorientasi syariat. Ia mengajar penduduk, terutama murid-muridnya, tentang kebutuhan terhadap perubahan bagi masyarakat Minangkabau. Tetapi mesti diingat, bahwa cara-cara yang ia rekomendasikan sangat halus dan persuasif.[27] Murid terbaik Tuanku Nan Tuo diperintahkan melakukan pembaharuannya dengan mendirikan surau baru di luar Empat Angkat. Di antaranya yang paling terkenal adalah Jalaluddin, yang mendirikan sebuah surau di Kota Lawas, sebuah desa di lereng Gunung Merapi, yang telah menjadi pusat Tarekat Syattariyyah. Tujuan Jalaluddin mendirikan surau adalah menciptakan sebuah komunitas Muslim yang murni. Karena itu, revolusi mesti dilakukan terhadap cara hidup orang desa dengan mengajak mereka mengikuti dan menjalankan segala "aturan bagi pengikut agama Islam",[28] bacaan-bacaan salat lima waktu dan pelaksanaan empat rukun Islam lainnya. Jalaluddin juga mengajarkan banyak aspek lain dari hukum Islam kepada para muridnya.[29]

Karena surau Tarekat Syattariyyah di lingkungan Koto Tuo telah berkonsentrasi pada pengajaran hukum Islam, Tuanku Nan Tuo merasa bahwa ia mengemban misi khusus pula untuk mencoba mengajak desa-desa tetangga agar menerima syariat. Sebagai bagian dari upaya tersebut, ia mengusahakan peningkatan pengamalan Islam bagi setiap individu di desa-desa itu; membujuk mereka menerima rukun Islam yang lima dan membimbing kehidupan mereka agar menjadi Muslim yang baik. Untuk tujuan ini, ia mengirimkan sekelompok murid dari *surau*nya di bawah seorang pemimpin, dan secara khusus ia sendiri bergerak di berbagai desa yang menurutnya paling tidak Islami, yang ia pandang paling membutuhkan pembaharuan. Meskipun ia melakukan persuasi, misinya tidak selalu dilakukan tanpa kekerasan, seperti ketika para penduduk desa mulai menggunakan cara-cara kekerasan guna menolak dakwahnya. Para murid biasanya siap menghadapi kekerasan semacam itu, karena mereka juga merupakan para *pesilat* yang tangguh. Ini tidak aneh, karena salah satu fungsi surau adalah mengajarkan silat kepada murid-murid, seni bela diri tradisional Minangkabau; dan para guru umumnya mempunyai tubuh sekuat anak muda yang bisa bertarung dan siap menghadapi pertempuran.

Tuanku Nan Tuo juga memberikan perhatian khusus pada keamanan perdagangan di daerah ini. Kehidupan dan harta kekayaan para pedagang yang sering terganggu menarik perhatian Tuanku Nan Tuo dan *tuanku-tuanku* pembaharu lainnya. Kemudian ia mengerahkan segala upayanya demi mendapatkan keadilan bagi para pedagang yang barang dagangannya dirampas atau bahkan pedagang itu sendiri dijual sebagai budak. Sebagaimana dikemukakan Jalaluddin, metode Tuanku Nan Tuo adalah:

> "Pertama Tuanku Nan Tuo bergerak di tempat di mana pedagang yang dirampok dan dijual sebagai budak, dan juga wilayah di mana semua aturan dan peraturan (hukum Islam) dilanggar. Ia memerintahkan agar mereka dibebaskan dan dipulangkan kembali; dan selanjutnya para perampok dihukum, jika tidak, desa mereka akan diserang

dan mereka yang melakukan tindikan kriminal itu ditahan; karena itu, para perampok menjadi takut merampok dan menjual tawanan mereka."[30]

Tampaknya, taktik tersebut cukup berhasil, dan sekitar pertengahan 1870-an wilayah Empat Angkat mengalami peningkatan signifikan dalam keamanan dan pengaturan urusan perdagangan. Tuanku Nan Tuo sendiri juga menjadi terkenal sebagai "pelindung para pedagang".[31]

Dengan demikian, jelaslah bahwa pembaharuan Tuanku Nan Tuo dan *tuanku-tuanku* pembaharu lainnya tidak berlangsung tanpa perlawanan dari mereka yang merasa dirugikan. Selain menghadapi perlawanan dari para penghulu dan kaum kafir, *tuanku-tuanku* pembaharu juga mendapatkan penolakan dari *tuanku-tuanku* lain yang pandangan keagamaannya berbeda dengan mereka, yang seringkali ditandai dengan kepenganutannya kepada tarekat lain. Ini bukan merupakan hal yang aneh di masa lalu; perselisihan keagamaan di antara desa-desa yang masing-masing berafiliasi dengan surau Naqsyabandiyyah atau Syattariyyah bahkan dilaporkan telah menimbulkan pertumpahan darah. Dalam konflik terakhir, surau Tuanku Nan Tuo dan para *tuanku* pembaharu lain mendapat tantangan dari kelompok *tuanku* lain di nagari Taram dan Talawi di Limapuluh Kota, atas dasar ketidaksenangan mereka terhadap ajaran Syattariyyah mengenai *martabat tujuh*.[32] Jalaluddin, murid Tuanku Nan Tuo yang moderat, yang juga menawarkan pembaharuan moderat di *surau*nya, mencatat banyak gangguan yang ditemuinya; dan bahkan *surau*nya mendapat serangan bersenjata dari waktu ke waktu.[33]

Gerakan Padri dan Pengaruh Gerakan Wahhabi

Diskursus gerakan pembaharuan yang telah disebutkan di atas mulai berubah dengan diperkenalkannya gagasan dan praksis Wahhabi[34] ke dalam gerakan pembaharuan yang diprakarsai Tuanku Nan Tuo oleh tiga haji yang kembali ke Minangkabau

dari Makkah, lebih mungkin pada akhir 1803 atau 1804, sehingga mereka agaknya menyaksikan dikuasainya Kota Suci oleh gerakan Wahhabi. Ketiga orang haji tersebut adalah Haji Sumanik, Haji Miskin, dan Haji Piobang. Mereka dikenal sebagai *urang padri*,[35] tetapi kemudian mereka menyebut dirinya *urang putiah* sebagai lawan dari *urang hitam* yang merupakan sasaran pembaharuan mereka.[36] Faktor kembalinya ketiga orang haji itu dari Makkah memunculkan persoalan apakah dan sejauhmana gerakan Padri dipengaruhi ajaran dan praksis gerakan Wahhabi.[37] Bagaimanapun juga, ketiga orang haji itu sangat mungkin menyaksikan direbutnya Koto Suci oleh kaum Wahhabi, atau setidaknya, mereka mendengar ajaran-ajaran kaum Wahhabi, karena banyak ajaran mereka telah secara luas dibicarakan di kalangan kaum Muslimim sebelum 1803. Kandungan ajaran Wahhabi tentu saja secara langsung disosialisasikan penguasa-penguasa Wahhabi kepada para jamaah haji di Makkah, termasuk yang berasal dari Minangkabau,[38] karena mereka diwajibkan patuh pada ajaran Wahhabi.[39] Pengaruh pengalaman mereka di Makkah dapat dilihat secara lebih jelas dalam keyakinan dan praktik mereka setelah kembali ke Minangkabau.

Yang paling terkenal dari ketiga orang haji tersebut adalah Haji Miskin,[40] yang berasal dari Batu Tebal di daerah Empat Angkat. Sebelum berangkat haji pada 1803, ia telah terlibat dalam gerakan lokal revivalisme Tuanku Nan Tuo. Ia kembali dari Makkah dengan gagasan bahwa pembaharuan sempurna masyarakat Minangkabau yang sesuai dengan ajaran Al-Quran dan sunnah Nabi hanya bisa dicapai melalui penggunaan kekuatan seperti yang digunakan kaum Wahhabi di Arabia. Karena tidak lagi simpati pada metode moderat Tuanku Nan Tuo, Haji Miskin tidak kembali tinggal di Empat Angkat, tetapi pergi ke daerah yang disebut Enam Koto yang berbatasan dengan Agam. Di sana, selain mendapat dukungan dari sejumlah *tuanku*, Haji Miskin didorong beberapa penghulu, khususnya Datuk Batuah Pandai Sikat, yang juga tertarik pada usaha tegaknya tatanan yang baik dalam masyarakat. Tetapi, kaum pembaharu mendapatkan ba-

nyak perlawanan, bahkan dari mereka yang dianggap *muallaf* oleh gerakan Tuanku Nan Tuo. Akhirnya, untuk menunjukkan kesungguhan dan keteguhan hati dalam tujuannya, Haji Miskin membakar gedung yang merupakan kebanggaan Pandai Sikat, yaitu balai adat. Tetapi ia mendapat perlawanan dari masyarakat setempat, sehingga ia terpaksa melarikan diri dan mengungsi ke surau Tuanku Mensiangan di Kota Lawas, seorang syaikh Syattariyyah di Agam, yang kakeknya, Tuanku Mensiangan Nan Tuo, pernah menjadi murid Syaikh Burhanuddin Ulakan dan guru Syattariyyah, yang memperkenalkan tarekat itu ke Kapas Kapas dan Mensiangan.[41] Tuanku Mensiangan tampaknya membujuk Haji Miskin untuk mengubah praksis gerakannya yang radikal.

Namun, Haji Miskin tidak memiliki ruangan dalam hatinya untuk perubahan, dan secara perlahan-lahan ia memperoleh sejumlah pengikut di Kota Lawas. Lagi-lagi ia mendapatkan perlawanan dari sebagian besar masyarakat, sampai pada akhirnya, desa terbagi menjadi dua kubu, dan pertempuran segera meledak di antara kedua kelompok. Dalam sebuah pertempuran sangat sengit yang terjadi di depan balai dan pasar Kota Lawas, Haji Miskin dan para pendukungnya kalah dalam pertarungan itu. Ia terpaksa melarikan diri kembali, sementara Tuanku Mensiangan membatasi dirinya dengan hanya mengajar di *surau*nya seperti sebelumnya, menghindari diri terlibat dalam konflik terbuka.[42]

Patron baru Haji Miskin di daerah perbukitan Bukit Kamang adalah Tuanku Nan Renceh. Ia pernah menjadi murid Tuanku Nan Tuo, dan Tuanku Nan Renceh sangat kagum pada guru lamanya karena kecerdasan dan kesetiaan tulusnya pada tujuan pembaharuan. Ia secara aktif menyebarkan syariat bersama dengan Tuanku Nan Tuo dan Jalaluddin, dan kemudian menunaikan haji sebelum periode Wahhabi dan kembali ke kampung halamannya di *nagari* Bansa, salah satu dari tujuh *nagari* luas yang membentuk wilayah Bukit Kamang. Di sana ia terkenal dengan

penampilan keagamaannya. Karena ia merupakan murid favorit Tuanku Nan Tuo, dan gerakannya masih dalam taraf permulaan serta masih merupakan bagian dari pembaharuan Tuanku Nan Tuo, kembali ke syariat— Tuanku Nan Tuo pada mulanya memberikan dukungan kepada Tuanku Nan Renceh. Tuanku Nan Renceh sendiri bergabung dengan gerakan pembaharuan Tuanku Nan Tuo karena ia sendiri berada di bawah ancaman penyerangan; surau Jalaluddin, baik di Batu Tebal maupun Koto Lawas, telah diserang dan dibakar orang-orang yang *inkar*.[43] Dengan demikian, pada tahap awal, kepemimpinan Padri berasal dari jajaran murid-murid Tuanku Nan Tuo sendiri yang kemudian mengalami radikalisasi, karena terpengaruh gagasan dan praksis dari luar, seperti Tuanku Nan Renceh. Tuanku Nan Tuo dan Jalaluddin belakangan juga terlibat dalam peperangan besar pertama antara kaum Padri dengan penduduk Desa Bukit Batabuah yang tetap inkar. Peperangan sengit yang terjadi selama sepuluh hari menjadi sebuah perang saudara di mana kaum Padri muncul sebagai pemenang.

Namun demikian, Tuanku Nan Renceh tidak senang dengan dukungan yang tidak penuh dari Tuanku Nan Tuo. Tampaknya, ia menginginkan pembaharuan yang lebih menyeluruh, bukan dengan cara moderat dan evolusioner seperti dilakukan Tuanku Nan Tuo. Kesempatan bagi Tuanku Nan Renceh datang dengan kemunculan Haji Miskin di daerahnya, yang menyebarkan ajaran pembaharuan melalui kekerasan. Adalah daerahnya, Bukit Kamang, yang umumnya dianggap sebagai tempat lahir gerakan Padri. Kedua tokoh gerakan Padri ini menghabiskan waktu setahun mempersiapkan serangan gencar dan menyeluruh terhadap masyarakat Minangkabau yang menolak mengikuti mereka. Selama waktu itu, Tuanku Nan Renceh membangun aliansi dengan *tuanku-tuanku* terkemuka lainnya di Agam, dan secara perlahan-perlahan ia mengajak tujuh *tuanku* lain berpihak kepadanya–mereka ini kemudian terkenal sebagai "Harimau Nan Salapan"; mereka membaktikan diri mereka demi menye-

barkan keimanan yang murni kepada setiap desa di Sumatera.[44] Tuanku Nan Renceh memulai gerakan pemurnian yang radikal secara spektakuler di desanya sendiri dengan membunuh ibu saudara perempuannya (*etek*) karena memakai sugi tembakau; dan selanjutnya ia memaklumkan kepada penduduk desa bahwa gerakannyalah yang sejak sekarang dan seterusnya harus diikuti. Tanda-tanda lahiriah keikutsertaan itu adalah meninggalkan adu ayam dan judi; tidak memakai tembakau, opium, sirih dan arak; mengenakan pakaian putih yang melambangkan kemurnian; kaum perempuan mesti menutupi wajahnya dan laki-laki membiarkan janggutnya tumbuh; tidak ada bagian tubuh yang dihiasi perhiasan emas, dan pakaian sutera harus dihindari. Tidak perlu dikatakan panjang lebar, kewajiban salat lima waktu dalam sehari mesti dilakukan dengan ketat. Sistem denda dilembagakan bagi pelanggaran atas aturan-aturan tersebut.[45]

Dengan tindakan seperti itu, kaum Padri telah mengadopsi cara-cara tipikal fundamentalisme Islam, yakni jihad,[46] memerangi orang Muslim yang inkar atau kafir dengan pedang. Mereka menganggap bahwa dua tahap jihad yang lain; jihad hati diarahkan untuk melawan godaan dan bisikan jahat, dan jihad lidah dan tangan yang ditujukan untuk melarang perbuatan haram, telah gagal. Argumen Padri adalah bahwa kini sudah tiba saatnya beralih kepada tahap jihad dengan kekerasan, karena ajakan dan peringatan persuasif dari Tuanku Nan Tuo dan murid-murid moderatnya diabaikan. Tentu saja argumen seperti itu dikemukakan tidak hanya oleh kaum Padri, tetapi juga oleh banyak gerakan kaum fundamentalis Islam lainnya.

Gerakan Budiah pada pertengahan abad ke-19 di pesisir utara Jawa, misalnya, memperlihatkan kecenderungan yang sama.[47] Kebangkitan agama di Jawa Barat, yang mencapai puncaknya pada pemberontakan petani di Banten pada 1888, juga menunjukkan banyak kesamaan dengan gerakan Padri. Kebangkitan gerakan pemurniaan agama itu sendiri pada umumnya merupakan akibat dari pengaruh yang dibawa sejumlah jamaah haji dari Makkah; mereka didukung beberapa pemimpin tarekat,

dan pada akhirnya meningkatkan jihad dalam skala penuh melawan kaum inkar dan juga kaum kafir kolonial Belanda.[48]

Keteguhan kaum Padri memerangi orang-orang yang tidak menerima ajaran mereka membuat Tuanku Nan Tuo dan *tuanku-tuanku* moderat lain mengundurkan diri dari gerakan. Ini tidak membuat Padri kehilangan momentum. Dengan sekutu baru di kalangan *tuanku*, khususnya Tuanku Imam Bonjol yang terkenal—yang juga pernah menjadi murid Tuanku Nan Tuo—[49] mereka mampu menaklukkan banyak *nagari* di dataran tinggi Minangkabau. Mereka secara khusus menyerang dan membakar banyak surau Syattariyyah atau pusat-pusat tarekat lainnya. Yang paling penting di antaranya adalah *nagari* dan surau Paninjauan, salah satu pusat Tarekat Syattariyyah paling penting dan kuno di dataran tinggi.[50] *Nagari* ini merupakan tempat tinggal ayah Tuanku Mensiangan.[51]

Tuanku Nan Tuo sendiri pernah belajar di surau Paninjauan, dan banyak murid surau menjadikan nagari Paninjauan sebagai kediaman mereka dan para *tuanku*nya dianggap sebagai keturunan spiritual langsung 'Abdurrauf Al-Sinkili.[52] *Nagari-nagari* lain di mana Tuanku Nan Tuo pernah tinggal dan yang mereka anggap merupakan pusat Syattariyyah langsung mereka serang dan bakar.[53] Karena kekerasan kaum Padri tersebut, tampaknya ada *rapprochement* di kalangan para pemimpin tarekat yang dilihat dari segi doktrin berbeda di masa lalu; mereka bersekutu menghadapi gerakan jihad kaum Padri.

Pemicu intervensi Belanda pada Perang Padri adalah permintaan dua keluarga Raja Minangkabau terakhir yang melarikan diri dari pembantaian kaum Padri di Kota Tengah dan tinggal di Padang di bawah lindungan Tuanku Suruaso. Pada Februari 1821, Sultan Alam Bagagar Syah dari Pagaruyung—kemenakan laki-laki Raja Alam Minangkabau—dan Residen Belanda, James du Puy, menandatangani sebuah perjanjian di Padang, yang antara lain, menyatakan bahwa tentara Belanda akan ditempatkan di Simawang. Sebagai imbalannya, wilayah inti

kerajaan peninggalan Raja Adityawarman—Pagaruyung, Suruaso, Sungai Tarab, dan tanah sisa kerajaan Minangkabau diserahkan kepada Belanda. Dengan tersebarnya tentara Belanda di Simawang, perang antara mereka dan kaum Padri mulai meledak. Karena ada perpecahan di kalangan orang Minangkabau sendiri, kaum Padri menderita kekalahan dalam perang, dan pada 15 November 1825 sebuah perjanjian damai ditandatangani di Padang. Penandatanganan perjanjian itu bertepatan dengan ketidakmampuan tentara Belanda membuat gerakan yang lebih mengakar dan kuat di kalangan penduduk Minangkabau. Pada saat yang sama pemberontakan yang berkembang dalam Perang Jawa (Perang Diponegoro) terjadi di Jawa Tengah, dan semua tentara Belanda yang ada dipindahkan dari Minangkabau. Menjelang September 1826, hanya ada 682 tentara Belanda di seluruh Sumatera Tengah, dan kurang dari 300 orang berada di Minangkabau.[54]

Selama periode terakhir ini, gerakan Padri mengalami perubahan-perubahan tertentu. Puritanisme ekstremnya benar-benar tidak bisa dipertahankan untuk waktu yang lama. Penduduk desa yang pernah taat pada Padri seperti Pandai Sikat; pada 1824, kembali mengunyah sirih dan merokok tembakau. Menjelang 1831 praktik semacam itu telah menyebar, bahkan di wilayah-wilayah yang pernah sangat lekat dengan tujuan Padri. Salah satu alasan tumbuhnya perubahan dalam hal ketaatan terhadap ajaran Padri adalah kembalinya suatu gelombang baru para jamaah haji ke Minangkabau pada akhir 1820-an.[55]

Tampaknya, mereka datang di bawah pengaruh yang lebih moderat di Tanah Suci. Meskipun Minangkabau sempat dilanda gerakan ala Wahhabi,[56] tetapi agaknya sedikit perhatian dicurahkan terhadap laporan tentang kembalinya jamaah haji Minangkabau sepanjang masa pasca kembalinya tiga jamaah haji dari Tanah Suci. Tetapi, menjelang 1829, para haji Minangkabau yang kembali mendapat pemeriksaan dari aparat keamanan Belanda. Sementara itu, kekakuan sistem Padri yang asli mulai melunak ketika ulama dan masyarakat Muslim di Makkah sendiri

tidak lagi mempersoalkan masalah-masalah seperti tembakau dan pakaian sutera.

Namun demikian, dengan perubahan tersebut tidak berarti bahwa kaum Padri tunduk *vis-à-vis* kekuasaan kolonial Belanda. Pada akhir Perang Jawa, meskipun terdapat faksionalisme internal dan tantangan atas ajaran-ajaran mereka, kaum Padri, khususnya di Lintau dan Bukit Kamang, sepakat bahwa Belanda telah kehilangan [redacted] kekuasaannya untuk tetap di dalam Minangkabau, karena itu, mereka mulai lagi menyerang benteng Belanda pada 1830, dan awalnya kaum Padri tampak berhasil memukul mundur mereka. Pada Maret 1831, Belanda, yang telah berhasil menumpas Perang Jawa, mulai melakukan serangan habis-habisan terhadap kaum Padri. Menjelang akhir Juli 1832, Belanda mengambil-alih Agam dari tangan kaum Padri, dan pada Oktober tahun yang sama, menundukkan benteng besar terakhir kaum Padri di Limapuluh Kota, serta dua pemimpin terkemuka terakhir Padri, Tuanku Nan Renceh dan Tuanku Lintau, tewas terbunuh. Meskipun peperangan kecil berlanjut di sejumlah wilayah sampai pada 1838, kaum Padri tidak pernah mampu memulihkan kembali kekuatannya.[57] Menjelang 1840, Perang Padri berakhir meskipun pengaruh kaum Padri tetap bisa dirasakan.

Ketika perang usai, tampaknya kaum Padri tidak berhasil dalam mengubah secara substantif struktur politik dan sosial Minangkabau. Namun demikian, gerakan Padri berhasil memperkuat kecenderungan terhadap Islam yang lebih berorientasi syariat dalam masyarakat Minangkabau. Sebuah rumusan *adat* baru diperkenalkan yang menekankan kontras antara *adat* jahiliyah, *adat* yang sinkretis dan tidak tercerahkan, dengan *adat Islâmiyyah*, *adat* yang sesuai dengan hukum agama. Kategori *adat* yang paling tinggi, "*adat* yang sebenar-benarnya *adat*", sekarang diinterpretasikan sebagai Al-Quran dan hadis Nabi Saw . Sebuah aporisme baru dalam hubungan antara *adat* dan agama juga diperkenalkan: "*adat* bersendi *syara'* (syariat), *syara'* bersendi

Kitabullah (Al-Quran)". Subordinasi *adat* terhadap Islam lagi-lagi terungkap dalam *"syara'* merencanakan, *adat* menerapkan". Jadi, secara ideal, *adat* merupakan manifestasi yang benar dari hukum agama.[58]

Penutup

Sampai tingkat yang cukup besar, gerakan Padri dan peperangan panjangnya merupakan serangan besar pertama atas surau dan tarekat-tarekatnya. Kaum Padri yang telah kita gambarkan di atas tidak hanya menyerang tarekat, tetapi juga, dalam banyak kasus, membakar bangunan surau. Banyak tuanku syaikh dan guru terbunuh dalam perang yang mengakibatkan surau terabaikan karena tidak lagi memiliki guru-guru. Tidak ragu lagi bahwa untuk membangun kembali kompleks surau baru jauh lebih mudah ketimbang menghidupkan kembali kepercayaan dan praktik tarekat tradisional, terutama di kalangan penduduk yang berorientasi syariat, sebagaimana pengalaman banyak orang Minangkabau setelah Perang Padri. Tetapi ini tidak berarti bahwa surau dan tarekat-tarekatnya telah sampai pada napas terakhir. Secara perlahan-lahan mereka menghidupkan kembali kekuatannya sampai gelombang kedua pembaharuan Islam sekali lagi mempersulit keberadaan surau dan tarekat-tarekatnya, sejak permulaan abad ke-20.

Catatan Kaki

[1]Tarekat Naqsyabandiyyah didirikan Muhammad Baha' Al-Din Al-Bukhari (717-791/1317-1389) dan berkembang pesat di tangan "khalifah" Naqsyabandiyyah yang agung, Syaikh Ahmad Sirhindi pada abad ke-17 dengan ajaran "kesatuan penyaksian" (*wahdat al-syuhûd*). Berbeda jauh dengan Syattariyyah, tarekat ini ditandai penolakan terhadap ajaran Ibn 'Arabi tentang iluminasi dan *wahdat al-wujûd*. Naqsyabandiyyah juga lebih cenderung pada penerapan syariat sebagai sebuah jalan menuju mistisisme Islam yang sebenarnya. Namun demikian, sejumlah orang Naqsyabandiyyah terus mengikuti Ibn 'Arabi. Ajaran Naqsyabandiyyah yang diikuti orang Minangkabau dan Nusantara umumnya berdasarkan pada sebuah risalah yang ditulis dalam bahasa Melayu dikenal dengan *Fath Al-Qarîb* oleh Syaikh Ahmad Khalil Al-Sambasi, syaikh Naqsyabandiyyah yang terkenal dan juga Qadiriyyah. Untuk informasi lebih jauh, lihat, "Naqshaband" dalam HAR Gibb and JH. Kramers (ed.), *Shorter Encycloprdia of Islam*, Leiden, 1974, h. 436-7; SAA. Rizvi, *Muslim Revivalist Movements in Northern India in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Agra, 1965, h. 208 ff, 258-9, 330-3; *A History of Sufism in India*, vol. II, New Delhi, 1983, h. 174-263; J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford, 1971, h. 92-6; Annemarie Schimmel, *Mystical Dimension of Islam*, Chapel Hill, 1983, h. 363-73; Syed Naguib Al-Attas, *Some Aspects of Sufism as Understood and Practised among the Malays*, Singapore, 1963, h. 31-9, 62-7. Untuk amalan Naqsybandiyyah di Minangkabau atau Sumatera secara umum, lihat, Raymond le Roy Archer, "Muhammadan Mysticism in Sumatra", *JMBRAS*, vol. 15, bagian II (September 1937), terutama h. 95-9; AH. Johns, "Malay Sufism", *JMBRAS*, XXX, bagian II (1957).

[2]Th. S van Ronkel, "Een Maleisch Getuigenis over den weg des Islams in Sumatra", *BKI* (Bijdragen tot de taal-,Land-en Volkenkunde van Nederlandsch Indie), 1xxv (1919), h. 365-9; Dobbin, *Islamic Revivalism in a Changing Peasant Economy: Central Sumatra, 1784-1847*, London, 1983, h. 123.

[3]Tarekat Qadiriyyah, didirikan Syaikh 'Abd Al-Qadir Al-Jilani (470-56/1077-78), merupakan salah satu tarekat tertua. 'Abd Qadir adalah kepala sekolah dan syaikh sebuah madrasah mazhab Hanbali dan *ribat*. Tampaknya Qadiriyyah juga pada mulanya menekankan pentingnya syariat dalam mencari cinta Tuhan. Tetapi dalam perkembangan berikutnya sejumlah inkonsistensi ajaran-ajarannya dengan ajaran Islam begitu jelas, dan karenanya, diserang otoritas Hanbali seperti Ibn Taimiyah. Meskipun pendiri Qadiriyyah adalah seorang Hanbaliah, keanggotaannya sama sekali tidak terbatas pada mazhab itu saja, dan tarekat itu diorganisasi secara longgar, tidak militan dan terbuka bagi semua Muslim. Menurut Al-Attas,

Qadiriyyah diperkenalkan ke Nusantara oleh Hamzah Fansuri (w. 1630) dari Barus, Sumatera Utara. Lihat, Al-Attas, *Some Aspects of Sufism*, h. 22-4, 51-62; Trimingham, *The Sufi Orders*, h. 40-4; Rizvi, *History of Sufism*, h. 54-150;"Qadiriyyah" dalam Gibb and Kramers (ed.), h. 202-4.

[4]Archer, "Muhammadan Mysticism", h. 108.

[5]*Suluk* (secara harfiyah dalam bahasa Arab artinya "perjalanan") adalah sebuah istilah yang digunakan kaum sufi untuk menggambarkan kemajuan sufistik dalam menempuh jalan menuju Tuhan, dimulai dengan memasuki *tharîqah* (cara) di bawah arahan seorang syaikh dan diakhiri dengan pencapaian tingkat spiritual tertinggi. *Suluk* menyatakan sebuah pencarian yang sengaja dilakukan, secara metode dikejar; siapa yang melakukannya (*sâlik*) harus lulus, dan menjadikan dirinya sempurna dalam setiap "tahapan" atau "stasiun" (*maqâmât*) -*dzikr*, iman pada Tuhan, penderitaan, cinta, pengetahuan, dan seterusnya-sebelum ia bisa menjadi satu dengan Tuhan. Di Minangkabau, upacara suluk biasanya diselenggarakan di suatu tempat khusus dalam surau; sebuah ruangan dengan kamar kecil, 3 kali 6 kaki dan kira-kira 6 kaki tingginya, disediakan bagi pelaku *suluk*. Setiap *sâlik* menempati masing-masing dari empat periode 40 hari secara berurutan untuk melaksanakan upacara suluk yang sempurna. Untuk upacara suluk secara terperinci, lihat, Archer, "Muhammadan Mysticism", h. 100-4; Al-Attas, *Some Aspects of Sufism*, h. 66-7; "Suluk" dalam M.Th. Housma dkk. (ed.), *The Encyclopaedia of Islam*, vol. IV, Leiden, 1934, h. 549-50.

[6]*Râtib* (jamak, *Rawâtib*) bacaan-bacaan khusus yang dibaca setelah salat sunnah atau doa-doa tertentu. Ia juga dibaca pada zikir yang dibaca sendirian, juga secara bersama-sama. Istilah *râtib* tidak disebutkan dalam Al-Quran dan hadis Nabi Saw. Tetapi tidak ragu lagi bahwa *râtib* mestilah berasal dari, dan berkembang pada dzikr, khususnya *dzikr jali* atau zikir nyaring, karena semua *râtib* dinyanyikan keras. Kadang-kadang *râtib* dilakukan dengan diiringi musik dan tarian. Untuk upacara *râtib* secara terperinci, lihat, Archer, "Muhammadan Mysticism", h. 105-7; Al-Attas, *Some Aspects of Sufism, hh. 68-88.*

[7]Untuk perbedaan antara sufi dan syaman, dukun, dan lain-lain, lihat, Al-Attas, *Some Aspects of Sufism*, h. 48-50.

[8]Ph.S. van Ronkel, *Rapport Betreffende de Godsdienstige Verschijnselen ter Sumatra's Westkust*, Batavia, 1916, h. 12; Dobbin, "Islamic Revivalism in Minangkabau at the Turn of the Nineteenth Century", *Modern Asian Studies*, 8 (1974), h. 327.

[9]W. Marsden, *The History of Sumatra*, London, 1811, h. 346.

[10]*Hikayat Jalaluddin*, h. 5-7.

[11]*Ibid.*

[12]D.A. Rinkes, *Abdoerraoef van Singkel: Bijdrage tot de kennis van de mystiek op Sumatra en Java*, Heerenven, 1909, h. 32-3; Dobbin, "Minangkabau at the Turn", h. 326. Lihat juga pembahasan yang menarik tentang tentang beberapa bagian tafsir 'Abdurrauf yang berjudul, *Tarjuman Al-Mustafidl* dalam A.H. Johns, "Islam in the Malay World: An Exploratory Survey with Some Reference to Qur'anic Exegesis", dalam Raphael Israeli and AH. Johns (ed.), *Islam in Asia*, vol. II, Jerussalem, 1984, terutama, h. 122-6, 140-1.

[13]A.H. Johns, "Islam in Southeast Asia: Problems of Perspectives", dalam C.D. Cowan and O.W. Wolters (ed.), *Southeast Asian History and Historiography*, NY. dan London: Ithaca, , 1976, h. 317-8.

[14]Rizvi, *History of Sufism*, h. 54-6.

[15]van Ronkel, *Rapport*, h. 11; Dobbin, *Islamic Revivalism*, h. 122.

[16]Hamka, *Ajahku: Riwajat Hidup Dr. H. Abd Karim Amrullah dan Perdjuangan Kaum Agama di Sumatera*, cet. ke-3, Djakarta, 1967, h. 24.

[17]Dobbin, *Islamic Revivalism*, h. 124.

[18]Dobbin, "Minangkabau at the Turn", h. 328.

[19]HA. Stein Parve, "De Secte der Pidaris (Padris) in the Bovenlanden van Sumatra", *TBG* (Tijdschrift voor Indische Taal-,Land-en Volken-kunde, uitgegeven door het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Watenschappen), iii (1855), h. 252, dikutip dalam Dobbin, *Islamic Revivalism*, h. 125.

[20]*Hikayat Jalaluddin*, h. 16, 9.

[21]Dobbin, *Islamic Revivalism*, h. 125.

[22]*Hikayat Jalaluddin*, h. 9-11.

[23]*Ibid.*, h. 7-8.

[24]Parve, "De Secte der Pideris", h. 252-3; Dobbin, "Minangkabau at the Turn", h. 329.

[25]Dobbin, *Islamic Revivalism*, h. 126.

[26]*Ibid.*

[27]Parve, "De Secte der Pidaris", h. 252; Dobbin, "Tuanku Imam Bonjol", *Indonesia*, no. 13 (April 1972), h. 7.

[28]*Hikayat Jalaluddin*, h. 13.

[29]*Ibid.*, h. 10-1.

[30]*Ibid.*, h. 9.

[31]*Ibid.*

[32]*Ibid.*, h. 15-7, 47.

[33]*Ibid.*, h. 13.

[34]Gerakan Wahhabi pertama-tama muncul di Nejd, Arabia bagian timur, pada abad ke-18, disebarkan Muhammad ibn 'Abd Al-Wahhab (1115-1201/1703-1787). Pandangan-pandangannya sangat mirip dengan kaum revivalis awal, Ahmad ibn Taimiyyah (661-728/1263-1328), yang mendesak kembali kepada Al-Quran dan sunnah, dan mendorong ijtihad atau penafsiran individual atas Al-Quran. 'Abd Al-Wahhab adalah penganut mazhab Hanbali yang paling konservatif dari empat mazhab dalam Islam. Ajaran sentral teologi Wahhabi adalah kemutlakan Tuhan, Kesatuan dan Keesaan-Nya. Mereka sangat keberatan terhadap tasawuf atau sufisme karena cenderung menggunakan syaikh tarekat atau lainnya menjadi perantara (*washîlah*) dengan Tuhan. Bagi mereka, adalah syirik mencari perantara dari sesuatu selain Allah. Karena itu, mereka merusak kuburan, termasuk makam Makkah dan kubah penutup makam Nabi Muhammad di Madinah karena menganggap telah dijadikan *washîlah*. Tujuan utama gerakan ini adalah menghapuskan segala macam bid'ah yang masuk ke dalam Islam. 'Abd Al-Wahhab mampu memberikan gerakannya dimensi politik dengan memperoleh bantuan dari keluarga Saud yang terkemuka. Pada 1741, ia bersekutu dengan Muhammad ibn Saud, dan keduanya menyatakan *jihâd* atau perang suci yang berlangsung lebih dari 60 tahun. Untuk informasi lebih jauh, misalnya, lihat, "Wahhabiya" dalam Gibb and Kramers (ed.), h. 618-21; George Antonius, *The Arab Awakening*, Beirut, 1969, h. 21-3; Marshall G.S. Hodgson, *The Venture of Islam*, vol. III, Chicago, 1974, h. 158-61, 229-30; W.C. Smith, *Islam in Modern History*, N.J.: Princeton, 1957, h. 41-4, 55-6.

[35]Terdapat banyak pembahasan mengenai asal usul istilah "pidari" (padri). Adalah van Ronkel, orang yang pertama kali menyatakan bahwa pidari artinya "orang dari Pedir" (Pidie), sebuah pelabuhan di Aceh yang sering dilewati banyak jamaah haji. Lebih jauh, van Ronkel menunjukkan bahwa Pedir merupakan daerah pertama di Sumatera yang masuk Islam. Kemudian, beberapa ulama Pedir datang di Minangkabau menyebarkan Islam. Karenanya, istilah pidari (pedir) tersebar luas di Minangkabau. Tetapi, sejumlah sarjana Belanda lainnya menentang teori tersebut. P. de Haan, misalnya, menyatakan bahwa istilah "padri" berasal dari bahasa Portugis, Padre, artinya pendeta Katholik. Istilah ini biasanya digunakan Belanda dan Inggris di Hindia Belanda; kadang-kadang merujuk tidak hanya pada pendeta Katholik, tetapi juga para fungsionaris Islam. Lihat, Karel A. Steenbrink, *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia Abad ke-19*, Jakarta, 1984, h. 36-7.

[36]Menurut interpretasi orang Eropa, istilah "putih" merujuk pada jubah putih kaum Padri dan "hitam" warna gelap yang secara tradisional dipakai penghulu (pemimpin *adat*). Menurut Dobbin, interpretasi ini mengungkapkan adanya konflik yang menyakitkan hati antara Islam dan *adat*,

dan ia menegaskan bahwa interpretasi ini tidak dapat dibenarkan. Lihat, "Minangkabau at the Turn", h. 33.

[37]Schrieke, misalnya, menyangkal pengaruh Wahhabi terhadap gerakan Padri. Ia mendasarkan alasannya pada pernyataan bahwa karakteristik utama kaum Wahhabi adalah pengutukan atas seluruh perkembangan historis Islam sejak masa awalnya, suatu aspek yang tidak tercermin sama sekali dalam gerakan Padri. Lebih jauh lagi ia menegaskan, kaum Padri tidak menentang ziarah ke makam suci di Minangkabau sebagaimana yang dilakukan Wahhabi. Juga, Jalaluddin, salah seorang peminpin (moderat) Padri, memperingati hari kelahiran Nabi Muhammad secara besar-besaran; lihat, B. Schrieke, *Pergolakan Agama di Sumatera Barat*, diterjemahkan Soegarda Poerbakawatja, Djakarta, 1973, h. 17. Di sisi lain, Pieter Jan Veth, sarjana Belanda lainnya, menegaskan bahwa di samping perbedaan-perbedaan tersebut, ada juga kemiripan antara Wahhabi dan Padri, khususnya dalam hal penggunaan kekerasan dalam gerakan mereka, dan pemaksaan untuk memurnikan Islam dari segala bentuk bid'ah, khurafat, dan takhayul. Lihat, Steenbrink, *Beberapa Aspek tentang Islam*, h. 34-6.

[38]Dobbin, *Islamic Revivalism*, h. 131-2.

[39]J.L. Burckhardt, *Notes on the Bedoins and Wahabys*, 2 vols, London, 1831, ii h. 195-205.

[40]Untuk informasi yang lebih lengkap mengenai sketsa biografi Haji Miskin dan perannya dalam gerakan Padri, lihat, Dobbin, *Islamic Revivalism*, h. 130-1; "Minangkabau at the Turn", h. 332-5.

[41]Ph. S. Van Ronkel, "Heit Heiligdom te Oelakan", *TBG* 56, (1914), h. 283; Dobbin, *Islamic Revivalism*, h. 131.

[42]Parve, "De Secte der Pidaris", h. 254-6; Dobbin, *Islamic Revivalism*, h. 131.

[43]*Hikayat Jalaluddin*, h. 20-1. Untuk riwayat yang lebih terperinci mengenai gerakan pembaharuan Tuanku Nan Renceh, lihat, Dobbin, *Islamic Revivalism*, h. 131-7; "Minangkabau at the Turn", h. 333-7.

[44]*Hikayat Jalaluddin*, h. 36-7.

[45]Parve, "De Secte der Pidaris", h. 271-2; Dobbin, *Islamic Revivalism*, h. 132.

[46]*Jihâd* mengandung arti penggunaan atau pengerahan kekuasaan, usaha atau kemampuan sepenuhnya untuk mencapai kebaikan, atau melawan kemungkaran, yang terwujud dalam musuh yang dapat dilihat, setan dan dirinya sendiri; semua itu tercakup dalam istilah seperti yang digunakan dalam Al-Quran 22:78. Lihat, EW. Lane, *An Arabic-English Lexicon*, vol. I, Cambridge, 1984, h. 473. Kemudian, para sarjana umumnya merujuk *jihâd* sebagai perang suci demi menyebarkan Islam atau melawan musuh Islam. Lihat, "Djihad", dalam Gibb and Kramers (ed.), h. 89.

[47]Lihat, Sartono Kartodirdjo, *The Protest Movements in Rural Jawa*, Singapura, 1973, h. 118-27.

[48]Lihat, Sartono Kartodirdjo, *The Peasant's Revolt of Banten in 1888*, Den Haag, 1966, terutama h. 140-208.

[49]Untuk laporan yang sangat baik tentang perjuangan Tuanku Imam Bonjol dalam Perang Padri, misalnya, lihat, Dobbin, "Tuanku Imam Bonjol", h. 35-55, yang memuat sebuah riwayat orisinil oleh Tuanku Imam Bonjol sendiri; dan versi Indonesianya oleh D.D. Madjolelo dan A. Marzoeki, *Tuanku Imam Bondjol Perintis Djalan ke Kemerdekaan*, Djakarta dan Amsterdam, 1951.

[50]*Hikayat Jalaluddin*, h. 39.

[51]Ahmad Datuk Batuah dengan bantuan A. Datuk Madjoindo, *Tambo Minangkabau dan Adatnya, Djakarta*, 1965, h. 44.

[52]*Hikayat Jalaluddin*, h. 39-40.

[53]*Ibid.*, h. 40-1

[54]Untuk informasi lebih teperinci tentang Perang Padri setelah intervensi Belanda, misalnya, lihat, Muhammad Radjab, *Perang Padri di Sumatera Barat (1803-1838)*, Djakarta, 1964; Dobbin, *Islamic Revivalism*, h. 141-54; "Tuanku Imam Bonjol", h. 10-35.

[55]Dobbin, *Islamic Revivalism*, h. 146.

[56]Antonius, *The Arab Awekening*, h. 22-3.

[57]Dobbin, *Islamic Revivalism*, h. 147-9; "Imam Bonjol", h. 17-9.

[58]Taufik Abdullah, *Schools and Politics: the Kaum Muda Movement in West Sumatra*, NY.: Ithaca, 1971, h. 6.

BAB III | SURAU SEBAGAI LEMBAGA PENDIDIKAN ISLAM TRADISIONAL

Sebagaimana telah disebutkan terdahulu bahwa surau pada dasarnya adalah surau keluarga atau suku yang dibangun sebagai bangunan pelengkap bagi kepentingan adat dan agama. Sejauh menyangkut pendidikan agama, surau keluarga atau suku ini berfungsi umumnya sebagai sebuah rumah ibadah dan tempat pengajaran keagamaan yang bersifat dasar.

Untuk tujuan kajian ini, apa yang dimaksud dengan surau sebagai suatu lembaga pendidikan Islam tradisional bukanlah surau keluarga yang relatif kecil dalam kaitannya dengan jumlah murid, tetapi surau lebih besar yang secara sengaja dibangun sebagai lembaga pendidikan Islam, dan terdiri dari beberapa surau atau bangunan dalam satu kompleks surau. Surau besar ini berfungsi sebagai lembaga pendidikan Islam tradisional sepenuhnya dan umumnya sama dengan *pesantren* di Jawa atau *pondok* di Malaysia. Untuk semakin memperjelas pemahaman, sepatutnya dibedakan antara surau dengan *madrasah*[1] yang merupakan fenomena lembaga pendidikan Islam yang muncul lebih belakangan di Indonesia, khususnya di Minangkabau.

Klasifikasi Surau

Untuk kepentingan kajian ini, ada gunanya mengikuti pembagian surau berdasarkan pada jumlah murid-muridnya sebagai-

mana dikemukakan Verkerk Pistorious, seorang pejabat Belanda, yang mengunjungi Minangkabau guna mengamati berbagai lembaga keagamaan di daerah ini.[2] Ia membagi surau-surau yang dikunjunginya ke dalam tiga kategori: surau *kecil*, yang dapat menampung sampai 20 murid; surau *sedang*, 80 murid; dan surau *besar* antara 100 sampai 1000 murid. Surau *kecil* kurang lebih sama dengan surau keluarga—atau sedikit lebih luas dari itu, yang umumnya dikenal sebagai surau *mangaji* (surau tempat belajar membaca Al-Quran dan melakukan shalat). Surau kateogri ini lebih kurang sama dengan "langgar" atau musala. Jenis surau seperti ini biasanya hanya mempunyai seorang guru yang biasanya juga menjadi imam surau. Sebaliknya, surau sedang dan besar dengan sengaja didirikan untuk tempat pendidikan pendidikan agama dalam pengertian lebih luas. Dengan kata lain, surau sedang dan surau besar tidak sekadar berfungsi sebagai rumah ibadah seperti yang dilakukan surau *mangaji*, tetapi yang lebih penting, sebagai pusat pendidikan agama di mana ajaran Islam yang lebih luas dalam berbagai aspeknya diajarkan kepada murid-murid.

Terdapat surau besar untuk tujuan pendidikan yang didirikan para pemimpin (syaikh) tarekat seperti surau Ulakan. Kita tidak memiliki banyak informasi mengenai ciri-ciri surau Ulakan, pada masa awalnya, tetapi yang pasti bahwa surau Ulakan merupakan pusat tarekat yang sangat penting yang mampu menarik banyak murid dari tempat-tempat lain di Minangkabau. Para mantan murid surau Ulakan kemudian membangun *surau*nya sendiri-sendiri di banyak wilayah di Minangkabau dengan model surau Ulakan, yang merupakan prototipe surau tarekat. Ini dapat dilihat pada ciri-ciri surau, terutama di Dataran Tinggi (*Darek*) Minangkabau, yang juga menjadi lokus tarekat, khususnya Syattariyyah. Mungkin atas dasar alasan ini, Mahmud Yunus menyimpulkan bahwa Syaikh Burhanuddin dari surau Ulakan adalah orang pertama yang meletakkan dasar sifat dan karakteristik surau sebagai lembaga pendidikan agama tipikal Minangkabau.[3]

Hampir tidak mungkin mengkonstruksi geografi surau tarekat besar di seluruh Minangkabau secara teperinci. Tetapi kita mengetahui bahwa surau-surau Syattariyyah terbesar yang didirikan mantan murid-murid Syaikh Burhanuddin pada umumnya terletak di Empat Angkat dan kemudian menyebar ke wilayah Agam Selatan dan daerah Padangpanjang. Sedangkan Tarekat Naqsyabandiyyah mendirikan surau-*surau*nya, terutama di daerah Tanah Datar dan Limapuluh Kota; kebanyakan surau Tarekat Qadiriyyah terletak di pesisir dan sejumlah desa di Agam. Sebagian besar surau tarekat dibangun dekat desa-desa pertanian yang luas dan makmur, desa-desa yang kaya akan barang tambang, atau desa-desa yang terletak di persimpangan jalan jalur perdagangan.

Secara umum, mereka lebih merupakan fenomena dataran rendah ketimbang perbukitan, meskipun beberapa surau bukit yang terkenal juga ada.[4] Letak geografis tersebut mencerminkan sifat hubungan antara surau dan komunitas secara keseluruhan. Terdapat saling ketergantungan yang kuat antara surau dan komunitas; surau membutuhkan masyarakat, khususnya untuk menyokongnya secara finansial atau memberikan bantuan ekonomi guna menyelamatkan keberadaaanya. Di pihak lain, masyarakat juga membutuhkan surau bagi pendidikan agama anak-anaknya, juga bagi upacara keagamaan mereka di *nagari* yang biasanya dilakukan orang-orang surau.

Surau-surau besar yang berkembang dengan para *tuanku* yang terkenal biasanya mampu menarik ratusan bahkan ribuan murid. Surau besar seringkali terdiri dari sejumlah bangunan utama, termasuk masjid yang dimiliki Tuanku Syaikh. Ia sendiri dan guru lainnya tinggal di bangunan khusus di kompleks surau. Para murid tinggal di bangunan surau-surau yang lebih kecil di sekitar bangunan-bangunan utama. Surau besar bisa jadi memiliki sekitar 20 surau untuk pemondokan yang secara khusus diperuntukkan bagi murid-murid. Surau pemondokan dibagi-bagi di antara murid-murid yang datang dari berbagai wilayah geografis yang berbeda-beda; dan surau-surau pemondokan itu

biasanya dibangun oleh murid-murid dari masing-masing wilayah asalnya. Jadi, setiap kelompok murid pada dasarnya mewakili komunitasnya masing-masing dalam menuntut ilmu-ilmu Islam. Dan, setiap kelompok itu berada di bawah pengawasan seorang guru yang mengawasi kemajuan studi dan kesejahteraan mereka.[5]

Untuk mendukung kebutuhan dan kesejahteraan murid-murid tersebut, surau diorganisasi atas dasar ekonomi. Ini sangat penting, karena para murid itu tidak diminta uang belajar, bayaran makan dan penginapan atau jenis tanggung jawab keuangan apapun. Karena itu, murid-murid harus membantu syaikh atau guru mereka di kebun atau sawah yang umumnya diwakafkan orang-orang di sekitar kompleks surau.[6] Dan, proses belajar sering dihentikan selama kesibukan musim tanam dan musim menyabit. Hasil usaha pertanian itu biasanya digunakan untuk memelihara dan meningkatkan surau dalam berbagai segi. Untuk mendapatkan makanan dan pakaian tambahan, para murid juga sering terjun dalam perdagangan barang-barang kecil, khususnya buah-buahan yang tumbuh di sekitar surau, seperti pisang, atau barang-barang yang dibutuhkan penduduk setempat, seperti daun pisang, bambu, aren, dan lain-lain.

Beberapa surau besar memiliki *lapau* atau kedai di kompleksnya yang biasanya dikelola murid-murid sendiri. Para murid senior dan mereka yang merasa telah beberapa tahun mengabdikan dirinya dalam studi menekuni keahlian tertentu, seperti pekerjaan perkayuan, dan pertukangan, di mana mereka memperoleh pendapatan. Surau paling besar dan terkenal yang dibangun di desa yang memiliki pasar, membuat murid-murid bergantung bagi pemenuhan kebutuhan mereka atas apa yang dapat mereka jual di *pekan* (pasar mingguan). Surau-surau kecil bahkan lebih tergantung lagi pada aktivitas pertanian mereka, sementara murid-murid menerima pelajaran hanya pada pagi hari, dan sebagian kecil waktu pada sore hari digunakan untuk kegiatan pertanian dan pemeliharaan hewan ternak.[7]

Basis ekonomi surau tersebut bertahan dari waktu ke waktu. Seorang pengunjung di salah satu surau terbesar di wilayah Darek Minangkabau pada 1886, misalnya, mencatat aspek ekonomi ini secara langsung; tentu saja telah terdapat sedikit perubahan dari abad sebelumnya; "Surau-surau kecil dibangun di atas tiang tinggi, dan terlihat persis seperti *lapau*. Pada awalnya saya tidak mengira bahwa itu adalah surau, khususnya ketika saya melihat di jendela tergantung seikat pisang dan buah-buahan lain yang jelas-jelas untuk dijual".[8] Jadi, kompleks surau memang tidak hanya untuk suatu pusat pengajaran Islam, tetapi dalam batas tertentu juga sebagai komunitas yang memenuhi hajatnya sendiri, lengkap dengan sawah, ladang, kebun, dan *lapau*. Namun demikian, mesti dicatat bahwa dengan tingkat swasembada itu, surau bisa memelihara hubungan dekatnya dengan penduduk *nagari* di sekitar mereka. Pada hari *pekan* (pasar mingguan), para murid biasanya pergi ke desa membawa ransel guna mengumpulkan bahan makanan dan kebutuhan lain dari penduduk desa. Ini juga bukan hal yang aneh, karena penduduk desa sendiri juga sering datang ke surau membawa bahan-bahan makanan dengan pedati atau bendi. Secara keagamaan, hal ini bermanfaat mendukung surau, dan menurut adat, ini merupakan kewajiban sosial. Sebagai gantinya, orang surau memberikan kepada masyarakat pengetahuan agama dan melakukan ritual-ritual keagamaan di *nagari* untuk mereka.

Organisasi kepemimpinan surau besar tampak begitu sederhana. Di puncak tertinggi adalah Tuanku Syaikh dan wakil-wakilnya–anaknya atau menantunya jika ia tidak mempunyai keturunan laki-laki. Di bawah mereka adalah guru-guru, baik mereka yang merupakan murid-murid sangat senior ataupun mereka yang diundang mengajar di surau itu sesuai dengan kompetensi dan pengalaman mereka. Tuanku Syaikh biasanya bertanggung jawab atas pengajaran murid-murid lebih tinggi atau senior, sementara guru-guru ditugaskan pada "tingkat" yang lebih rendah atau yunior. Masing-masing mereka mempunyai kelompok murid sendiri-sendiri di bawah pengasuhannya.

Dalam kasus surau tarekat, Tuanku Syaikh biasanya mengajar murid-muridnya dengan rujukan tertentu pada ajaran-ajaran khusus mengenai tarekat mereka sendiri. Ia sendiri telah melalui suatu disiplin yang telah ditentukan seorang pengarah spiritual, yang otoritasnya bisa dilacak sampai kepada pendiri tarekat.[9] Di samping membaca Al-Quran dan tafsirnya, dan ajaran-ajaran Islam lainnya, Tuanku Syaikh dan guru-guru lain mengajarkan aturan-aturan khusus, metode dan praktik-praktik keagamaan yang merupakan "jalan" yang dibuat tarekat itu sendiri bagi para pencari rahmat Tuhan. Tuanku Syaikh juga dapat mengajarkan ilmu rahasia (pengetahuan esoteris) mengenai cara-cara pertahanan diri, menjadikan diri tidak mempan senjata tajam atau peluru, dan menyampaikan isyarat-isyarat untuk menentukan hari baik dan yang menguntungkan untuk melakukan sesuatu, yang tentu saja melibatkan nuansa dan warna magik pra-Islam yang telah terserap ke dalam praktik Islam di Minangkabau.[10] Pada malam hari, murid-murid berkumpul bersama-sama melakukan zikir dalam setengah lingkaran di sekitar pemimpin, mengulang-ulang berbagai bacaan, seperti nama-nama Tuhan.[11]

Pada umumnya, Tuanku Syaikh yang memimpin surau besar berasal dari pemukim asli *nagari*. *Surau*nya bisa jadi terletak di atas tanah matrilinial, tanah *ulayat* (tanah yang digunakan secara komunal) yang disediakan *nagari*, atau tanah *waqf* yang diberikan penduduk desa. Pernah hidup sebagai murid *peripatetic* (pengembara), ia kemudian kembali ke desanya sendiri dan mendirikan surau, serta selanjutnya pergi naik haji setelah mengumpulkan uang dari tabungan; tidak jarang ia tinggal untuk beberapa waktu di Makkah dan Madinah. Ia tidak dibayar atas pengabdian terhadap murid-muridnya, meskipun kadang-kadang menerima bagian tertentu dari zakat penduduk, atau menerima sedekah untuk pengabdiannya di desa, seperti memberi khutbah, menyelenggarakan perkawinan, sunatan (khitanan), dan penguburan. Tetapi pemberian ini tidak cukup

signifikan; karenanya, ia biasanya juga melakukan usaha kecil-kecilan yang bisa menghasilkan pendapatan.

Kepemimpinan dalam Surau

Tuanku Syaikh adalah personifikasi dari surau itu sendiri. Karena itu, prestise surau banyak bergantung pada pengetahuan, kesalehan, dan karisma Tuanku Syaikh. Tidak mengherankan bahwa surau yang terkenal dapat merosot dengan cepat atau sirna seketika setelah meninggalnya Tuanku Syaikh, terutama jika tidak ada seorang anak laki-laki atau menantu laki-laki yang cukup kompeten untuk meneruskan kepemimpinannya atau cukup beruntung menerima aura Tuanku Syaikh. Adalah berkah Tuanku Syaikh yang dapat membuka "pikiran dan hati" murid; suatu persyaratan sangat penting guna memperolah pengetahuan skriptural yang sulit. Semua karakteristik Tuanku Syaikh dan para guru membentuk basis kesetiaan murid-murid. Jaringan dan hubungan Tuanku atau guru-murid meluas melampaui suatu surau tertentu. Ketika sang murid menjadi guru, kemudian menjadi Tuanku Syaikh dengan *surau*nya sendiri, maka ia tetap merupakan murid spiritual dari mantan gurunya. Kewajibannya terhadap guru juga berlanjut kepada pengganti-pengganti selanjutnya.

Jaringan Syaikh atau guru-murid tersebut di atas yang merupakan basis hubungan sosial tentu saja lebih kuat dalam surau yang juga merupakan pusat suatu tarekat. Tuanku Syaikh tidak hanya berperan sebagai guru, tetapi juga sekaligus sebagai pemimpin spiritual mereka yang ingin mengintensifkan ibadahnya. Ia merupakan seorang ahli dalam ilmu-ilmu esoterik dan ilahiah, dan menjadi penghubung antara para penyembah dengan Tuhan. Kepatuhan mutlak kepadanya merupakan syarat mutlak ke arah pencapaian pengetahuan tertinggi.[12]

Meskipun posisi Tuanku Syaikh atau guru surau tidak tercakup dalam hirarki resmi adat, namun pengaruh mereka tampak jelas terhadap posisi yang ditentukan adat bagi

penghulu.[13] Di *nagari*nya sendiri, Tuanku Syaikh dapat memerintahkan kepatuhan penduduk di luar sukunya sendiri. Dalam lingkup *supra-nagari*, ia berada di luar komunitas adat *nagari*. Dengan kata lain, tidak seperti yurisdiksi penghulu yang ditentukan adat, pengaruh jaringan Tuangku atau guru-murid melampaui batas-batas adat. Posisi sangat penting Tuanku Syaikh juga didasarkan pada otoritasnya yang diakui dalam hal persoalan-persoalan keagamaan. Keputusan mereka mengenai persoalan-persoalan keagamaan secara teoritis mengikat. Para fungsionaris keagamaan yang disebut dalam sistem adat, seperti *imam, khatib* atau *malim* hanya sekadar pelaksana hukum Islam. Mereka ditugaskan mengurusi masjid *nagari* dan melaksanakan ritual-ritual keagamaan, seperti perkawinan, penguburan, dan peringatan keagamaan; fungsi-fungsi yang terkadang juga dilakukan Tuanku Syaikh dan guru-guru surau. Sidang Jumat resmi yang diselenggarakan setelah salat Jumat di masjid hanya dapat mendiskusikan dan memberikan keputusan atas persoalan-persoalan keagamaan secara umum. Dalam persoalan khusus, Sidang Jumat harus bertanya kepada Tuanku Syaikh untuk mendapatkan fatwa atau pandangan keagamaannya.

Jika tidak ada seorang pemimpin atau dewan keagamaan tinggi yang dapat memberikan kata final atas masalah keagamaan, perselisisihan keagamaan di kalangan syaikh dan surau tarekat selalu berpengaruh langsung terhadap penduduk awam. Konflik di kalangan sejumlah Tuanku Syaikh dan surau, yang sering terjadi, tidak dapat dibatasi pada masing-masing surau tarekat mereka. Lebih-lebih, pada periode sebelum Padri, perkelahian massal di antara *nagari* acap terjadi sebagai akibat dari konflik doktriner. Karena posisi Tuanku Syaikh dan *surau*nya yang sangat penting, gerakan keagamaan apapun, baik gerakan Padri ataupun gelombang pembaharuan agama selanjutnya di Minangkabau mengarahkan serangannya ke surau yang ada, yang dianggap mewakili kemapanan agama, daripada lembaga adat. Kenyataan ini dapat dilihat dari upaya para pemimpin awal

Padri untuk mempengaruhi Tuanku Syaikh yang sangat kuat dari surau paling terkemuka untuk mendukung dan bergabung dengan mereka. Gagal dengan cara ini, mereka bersekutu dengan guru-guru agama lainnya dan secara bersama-sama menyerang bekas sekutunya yang potensial dan bahkan membakar *surau*nya.

Murid dalam Surau

Orang yang belajar di surau, sebagaimana telah diketahui, disebut murid. Ini mencerminkan sifat sangat alamiah surau awal, karena istilah murid adalah terminologi sufi,[14] yang merujuk kepada pengikut baru yang "bermaksud" mengamalkan tarekat. Dalam konteks sufi, murid menerima pengajaran dari syaikh atau *khalîfah*, pemimpin resmi tarekat. Syaikh biasanya memahami murid-muridnya, dan mengajari mereka sesuai dengan tingkat kemampuan intelektual masing-masing, dan ia mengetahui secara intuitif kapan seorang murid naik dari satu *maqât* (tingkatan spiritual) ke tahap berikutnya sampai pada akhirnya menjadi penggantinya. Ketika seorang murid telah dianggap syaikh layak untuk menjadi penggantinya, ia akan dipanggil secara pribadi dan syaikh kemudian memberinya *ijâzah* atau izin mengajar, dan memasukkan orang baru ke dalam tarekat itu, dan bertindak sebagai wakil syaikh selama ketidakhadiran syaikh. Biasanya, barangkali sebagai tanda penghormatan, hanya setelah meninggalnya syaikh, murid yang telah menerima ijazah akan memperoleh gelar syaikh.

Suksesi otoritas dari seorang syaikh sebagai pemimpin tarekat kepada seorang murid tertentu berbeda dengan peralihan kekuasaan dari syaikh sebagai pemimpin surau. Dalam kasus terakhir, otoritas biasanya diberikan kepada keturunan laki-laki syaikh atau menantu laki-lakinya. Juga penting dicatat bahwa murid sebagai seorang pelajar surau (tidak mesti sama dengan murid dalam tarekat) tidak menerima *ijâzah* atau diploma sebagai tanda selesainya studi agamanya di surau.

Dalam perkembangan selanjutnya, murid surau juga disebut *urang siak*,[15] *faqîh*,[16] dan *faqîr*.[17] Istilah *urang siak* secara literal berarti orang dari Siak, sebuah wilayah di bagian timur Sumatera Tengah yang sekarang termasuk ke dalam Provinsi Riau. Tampaknya, istilah itu mempunyai keterkaitan dengan sebuah teori bahwa Islam datang ke Minangkabau dari pesisir timur Sumatera Tengah, persisnya wilayah Siak.[18]

Mengenai istilah *faqîh*, jelas berasal dari bahasa Arab, dan berkaitan dengan istilah *fiqh*, yang aslinya berarti orang yang mempunyai pengetahuan atau pemahaman atas sesuatu (sinonimnya dalam Arab, *'alîm, fahîm*). Jadi, *fiqh* pada awalnya sinonim dengan *'ilm* (seperti dalam *fiqh al-lughah*); tetapi kemudian, pengertian istilah ini menjadi terbatas pada pengetahuan agama (*'ilm al-dîn*), hukum Islam (*syarî'ah*) dan akhirnya pada detail-detail yang berasal dari yang terakhir (*al-furu'*). Jadi, *faqîh* berubah artinya dari seorang yang memahami menjadi seorang ahli teologi, kemudian ahli syariat dan akhirnya, ahli dalam *fiqh* yang sering sangat kasuistik (*casuist*).[19] Penggunaan istilah *faqîh* yang merujuk kepada murid surau sangat mungkin meluas ketika slogan "kembali ke syariat" memperoleh momentumnya di kalangan lingkaran surau sebagaimana digambarkan dalam bagian lain buku ini. Sambil lewat, patut disebut Jalaluddin, salah seorang murid terkenal surau Tuanku Nan Tua, yang disebut "*faqîh shaghîr*" artinya fakih kecil.[20]

Istilah *faqîr* artinya adalah orang yang sangat membutuhkan, baik secara fisik maupun spiritual. Lawannya *ghani*, orang yang independen, kaya; umumnya dilawankan dengan *miskîn*, orang yang dalam keadaan menderita. Seorang *faqîr* berbeda dengan pengemis yang disebut *sî'il*, peminta-minta.[21] Istilah *faqîr* juga mempunyai nuansa sufistik yang kental,[22] karenanya, digunakan di negara-negara yang berbahasa Arab untuk seorang *darwis* (pengembara sufi yang suka menari) yang berbaju tambalan.[23] Istilah *urang siak, faqîh* dan *faqîr* lebih umum dipakai ketimbang "murid" untuk merujuk kepada orang yang belajar di surau setelah usainya Perang Padri. Istilah "murid" sendiri

dalam nuansa lebih belakangan acapkali digunakan untuk merujuk kepada penuntut ilmu yang belajar, baik dalam sistem sekolah Barat maupun madrasah (Islam).

Tidak seluruh orang yang belajar di surau benar-benar ingin menjadi ulama; atau akhirnya betul-betul menjadi seorang ulama. Pendidikan surau umumnya dipandang lebih merupakan bagian penting dari proses di mana orang Minangkabau menjadi seorang Muslim yang baik, warga masyarakat yang patuh, dan anggota komunitas yang tercerahkan. Seseorang menghadiri pendidikan surau sesuai dengan kepentingan individuanya; ia menetap di surau selama ia masih belum puas dengan ilmu yang dia butuhkan, dan sebaliknya ia bisa meninggalkannya kapan saja, setelah ia merasa telah cukup "terpelajar". Jika *urang siak* merasa bahwa ia telah mempelajari semua yang disampaikan syaikh atau guru, dan ingin meneruskan kajiannya, ia boleh pindah ke surau lain yang lebih tinggi.

Karena itu, sejak hari-hari pertama pendidikan surau, tradisi murid-murid *peripatetik* telah berlangsung dengan baik. *Urang siak* selalu bepergian dari satu surau ke surau lain atau dari seorang Tuanku Syaikh ke lainnya guna mempelajari kekhususan masing-masing, sebagaimana halnya yang dilakukan murid-murid *kuttâb* di Timur Tengah. *Urang siak* dapat menjadikan dirinya sendiri sebagai guru di suatu surau, atau membangun surau sendiri ketika ia yakin bahwa ia telah cukup belajar. Tidak ada periode waktu tertentu yang disediakan bagi studi di surau.[24] "Kelulusan" dari surau merupakan keputusan subyektif personal yang dibuat *urang siak* sendiri, bukan hasil dari kelulusan ujian komprehensif atau ujian lain dalam bentuk apapun. Karenanya, tidak ada *ijâzah* atau diploma yang dikeluarkan otoritas surau jika *urang siak* "menamatkan" pelajarannya.

Sistem Pendidikan Surau

Jelas bahwa pendidikan surau tidak mempunyai birokrasi formal yang rumit sebagaimana yang terdapat pada pendidikan

modern. Pengaturan pendidikan di surau lebih didasarkan pada hubungan personal di kalangan para penghuni surau itu sendiri; bukan pada kecanggihan, kerumitan, dan formalitas birokrasi seperti yang kita saksikan sekarang. Karena itu, sejauh menyangkut disiplin, *urang siak* menikmati banyak kebebasan. Hukuman jarang dijatuhkan, karena jika *urang siak* melanggar suatu konvensi surau, ia akan diberi sekadar nasihat alih-alih hukuman. Ini mempunyai keuntungannya sendiri dalam hal mempercepat kedewasaan, kemandirian, dan rasa tanggung jawab *urang siak*; kualitas yang mereka perlukan pada saat berakhir masa tinggal mereka di surau. Jadi, pendidikan surau lebih merupakan suatu proses belajar untuk sosialisasi dan enkulturasi kultural daripada hanya sekadar proses perolehan pengetahuan; inti dari pendidikannya adalah membangun karakter dan kepribadian *urang siak* daripada meningkatkan kemampuan intelektual semata. Hal ini memang dimungkinkan tingkat interaksi yang tinggi di kalangan anggota komunitas surau, yang pada dasarnya merupakan sebuah *learning society*.

Dalam sistem pendidikan surau tidak ada tingkat atau kelas khusus seperti membagi *urang siak* sesuai dengan jumlah tahun yang mereka habiskan di surau. Kadang-kadang, pembagian berkaitan dengan tingkat kompetensi *urang siak*, tetapi itu tidak kaku; *urang siak* bisa pindah dari satu "tingkat" ke "tingkat" lain yang mereka inginkan. *Urang siak* menerima pelajaran dari syaikh di surau yang tidak mempunyai meja ataupun papan tulis. Sebelum kedatangan Belanda, mereka menulis di atas "kertas" dari kulit kayu, dengan alat tulis tradisional. Ketika Belanda telah mengkonsolidasikan kekuasaannya, murid-murid di surau mulai menulis pelajaran di atas batu tulis dengan *grip*, atau jika mereka cukup beruntung, menulis dengan pensil reguler di atas sejenis buku catatan yang sederhana.[25]

Metode utama yang digunakan dalam proses pengajaran adalah pemberian ceramah, membaca, dan menghafal.[26] Jelas syaikh atau guru-guru tidak menggunakan metode pembelajaran yang dapat merangsang *urang siak* berpikir secara kritis dan

analisis. Pelajaran diberikan kepada *urang siak* yang duduk di atas lantai dalam suatu lingkaran di sekitar syaikh atau guru yang membacakan pelajaran tertentu. Metode ini disebut *halaqah*, dalam pesantren Jawa dikenal dengan metode *bandongan*. Dengan metode ini, seorang syaikh atau guru membaca dan menjelaskan isi suatu kitab dalam lingkaran murid-muridnya, sementara para murid memegang bukunya sendiri; mereka mendengarkan penjelasan guru dan membuat catatan pada sisi halaman kitab atau dalam buku catatan khusus.[27] Tampaknya, syaikh atau guru juga menggunakan metode pesantren, *sorogan*, yakni suatu metode di mana seorang murid mengajukan sebuah kitab berbahasa Arab kepada gurunya, dan guru menjelaskan cara membaca dan menghafalnya; dalam hal murid yang sudah maju, guru juga memberikan penjelasan mengenai penerjemahan teks dan juga tafsirnya.[28]

Pada umumnya, permulaan semua pengajaran di surau bagi setiap *urang siak* adalah membaca Al-Quran, dengan sedikit penekanan pada pemahaman, tetapi lebih pada intonasi dan ejaan yang benar bunyi dan huruf Arab. Dalam hal seorang murid yang pernah belajar membaca Al-Quran di surau *mangaji*, ia bisa diajari tentang tafsir ayat-ayat suci. Tetapi, tidak ada kemajuan dalam pelajaran Islam tanpa penguasaan yang baik tentang bahasa Arab. Karena itu, semua murid yang ingin melakukan lebih dari sekadar mengintonasikan sebagian ayat suci yang diperlukan untuk salat sehari-hari harus mempelajari bahasa Arab dengan serangkaian teks gramatikal. Banyak murid harus berjuang sangat keras atau menggunakan waktu bertahun-tahun sebelum mampu mengatasi kesulitan bahasa tersebut. Para guru yang belum pernah pergi ke Arabia hampir tidak ahli dalam bahasa Arab, sehingga murid-murid tidak dapat menguasai teks-teks bahasa Arab yang paling sederhana sekalipun. Mereka yang mampu mengatasi kesulitan-kesulitan mempelajari bahasa Arab dapat melangkah kepada pelajaran dan kajian syariat, biasanya disebut *fiqh*,[29] dan cabang ajaran-ajaran Islam lainnya.

Sampai disini, sesungguhnya kita telah menyinggung sedikit tentang materi pengajaran di surau. Di samping apa yang telah disebutkan sebelumnya, surau masa awal juga menekankan pada kajian dan pengamalan tarekat. Ini sangat bisa dipahami, karena surau pada saat itu juga merupakan pusat tarekat. Tetapi hal ini tidak berarti bahwa mereka mengabaikan cabang pengajaran Islam yang lain. Tampaknya, *urang siak* yang datang untuk belajar, khususnya di surau Syattariyyah, diekspos pada pengajaran Islam secara keseluruhan. Lebih jauh lagi, terdapat beragam surau Syattariyyah yang mengambil spesialisasi dalam cabang pengajaran Islam yang berbeda-beda. Misalnya, Surau Kamang spesialisasinya dalam *ilmu alat*, studi mengenai bahasa Arab dan subyek-subyek yang terkait; Surau Kota Gadang dalam *'ilmu mantiq ma'âni*, pengungkapan logis makna Al-Quran, yang menekankan lebih pada logika daripada perasaan; Surau Sumanik dalam studi *hadîts*, *tafsîr*, dan *farâ'îd*; Surau Talam dalam bidang *nahw* (tatabahasa Arab) sama dengan Surau Salayo; sedangkan Surau Koto Tuo dikenal dengan studi *tafsîr*nya, karena ia memiliki seorang ulama dari Aceh yang datang mengajarkan materi itu.[30] Sebuah kitab tipikal Syattariyyah yang disempurnakan seorang guru dari Surau Ulakan pada 1757 menunjukkan bahwa keragaman materi pelajaran tersedia bagi murid-murid Syattariyyah; ada catatan tentang tatabahasa Arab; penjelasan seorang pengarang Arab tentang tatabahasa Arab; catatan mengenai ayat-ayat Al-Quran; catatan berbahasa Melayu mengenai pengobatan dan sejumlah cara membantu memilih hari yang baik dan menguntungkan; dan catatan mengenai sintaksis bahasa Arab.[31]

Sejauh menyangkut *kutub* (buku-buku) tarekat, tampaknya yang dipakai di surau sebagian besar adalah karya-karya Hamzah Fansuri,[32] Syamsuddin Pasai,[33] Syaikh Nur Al-Din Al-Raniri,[34] dan 'Abdurrauf Al-Sinkili. Sebagaimana dikemukakan banyak ahli, termasuk Al-Attas, karya-karya para sufi terkemuka tersebut tersebar luas di seluruh Nusantara, termasuk Minangkabau. Pengaruh karya-karya sufi terhadap Minangkabau seca-

ra jelas dapat dilihat dalam konsep tentang penciptaan Alam Minangkabau, dan Syaikh Burhanuddin, pendiri pertama surau sebagai lembaga pendidikan, merupakan murid 'Abdurrauf Al-Sinkili. Literatur yang paling terkenal mengenai amalan-amalan Syattariyyah adalah sebuah karya guru asal Gujarat, *Al-Tuhfah Al-Mursalah ilâ Rûh Al-Nabiyy* ("Hadiah yang Disampaikan kepada Ruh Nabi").[35]

Johns telah lama berargumen, bahwa Ibrahim Al-Kurani (w. 1689) membuat penjelasan mengenai subyek ini, yang ditujukan bagi kaum Muslim Indonesia atas perintah Ahmad Al-Qusyasyi, guru Ibrahim di Madinah, untuk menanamkan pemahanam yang benar mengenai teks tersebut.[36] Ahmad Al-Qusyasyi juga merupakan guru 'Abdurrauf Al-Sinkili.[37] Kemudian, Syamsuddin Pasai, Al-Raniri, dan 'Abdurrauf, semuanya, menggunakan *Al-Tuhfah* dalam tulisan-tulisannya, dan khususnya yang terakhir, menyebarluaskannya di Sumatera, Jawa, dan Nusantara secara keseluruhan,[38] bersama-sama dengan karyanya sendiri, seperti *Daqâ'iq Al-Huruf, 'Umdat Al-Muhtajîn ilâ Suluk Maslak Al-Mufradîn, Majmu' Al-Masâ'il, Al-Mawâ'iz Al-Badî'ah,* dan *Risalât fî Bayân Syurut Al-Syaikh wa Al-Murîd.*

Sejauh menyangkut Tarekat Syattariyyah, *Al-Tuhfah* dan karya-karya 'Abdurrauf berusaha keras menyajikan kepada para pembacanya basis minimum amalan Islam. Tulisan-tulisan Syattariyyah sampai derajat tertentu menjelaskan perlunya menempuh kewajiban syariat sebagai bimbingan kepada kehidupan yang benar di atas bumi ini. Dan mengenai hal ini, tidak ada satu pun tarekat yang diperkenalkan ke dalam struktur kehidupan Minangkabau yang tidak diterima (*ghayr mu'tabarah*)

Tersebarnya karya-karya 'Abdurrauf yang kurang lebih mencerminkan pandangan ortodoks tentang ajaran sufi telah membantu berubahnya amalan-amalan tarekat ke arah yang lebih berorientasi syariat. Sebagaimana telah dibicarakan dalam bagian lain buku ini, kecenderungan tersebut secara khusus memunculkan gerakan pembaharuan pertama di kalangan surau

tarekat sebagaimana dipelopori Tuanku Nan Tuo. Sejak saat itu, karya-karya baru, sebagian besar merupakan terjemahan dari kitab yang aslinya berbahasa Arab, diperkenalkan di surau. Yang terpenting dari semua itu adalah karya-karya Al-Ghazali. Yang paling terkenal adalah *Sayr Sâlikîn*, karena merupakan terjemahan atau tepatnya saduran dari karya Al-Ghazali, *Ihyâ 'Ulûm Al-Dîn*. Penyaduran dilakukan 'Abdul Samad Al-Jawi Al-Palimbani, yang menyelesaikannya pada 1203/1803. Penyaduran kembali sebagian karya Al-Ghazali oleh penulis yang sama menghasilkan kitab *Hidayat Al-Salikin*.[39] Sebagaimana dinyatakan Archer, buku terpenting yang digunakan Tarekat Naqsyabandiyyah adalah *Fath Al-'Ârifîn*,[40] yang ditulis dan diterbitkan Syaikh Ahmad Khatib Al-Sambasi di Kairo dalam bahasa Melayu. Ahmad Khatib Sambas adalah seorang syaikh pembaharu Tarekat Naqsyabandiyyah dan Qadiriyyah.[41] Buku terakhir yang juga sangat mungkin digunakan dalam lingkungan surau adalah *Kitâb Al-Hikam* karya Ibn 'Ata'ullah dari Iskandariah. Terjemahan bahasa Melayunya ditulis di Tanjung Pinang, Riau.[42]

Seiring dengan perkembangan menuju tarekat yang lebih berorientasi syariat, sebagaimana tercermin dalam perubahan *kutub* yang digunakan, menjelang akhir abad ke-18, studi tentang syariat menjadi penting hampir di semua surau.[43] Ini membuat murid-murid bisa berpindah dari satu tarekat kepada yang lain dengan sedikit dislokasi intelektual. Dalam mengajarkan syariat atau secara lebih khusus *fiqh*, surau tampaknya hampir sama. Kebanyakan Tuanku Syaikh mempunyai pemahaman yang jelas mengenai kemampuan spiritual dan intelektual mayoritas murid-muridnya, dan rahasia cara tarekat yang umumnya diperuntukkan bagi hanya sedikit murid yang terpilih (*al-khawas*); sedangkan mayoritas murid diajarkan pertama kali dasar-dasar Islam dan kemudian dibimbing kepada tingkah laku yang benar melalui pengajaran syariat.[44] Semua buku *fiqh* terkenal sangat serupa. Buku-buku *fiqh* berbicara tentang rukun Islam yang lima; syahadat, salat, puasa, haji, dan zakat yang berada

di dalam bidang ibadah, atau *fiqh* yang mengatur tingkah laku manusia terhadap Tuhan. Mereka yang sudah lebih maju dapat mempelajari aspek-aspek hukum Islam lain, yang mengatur hubungan manusia (*mu'âmalat*), seperti hukum warisan, hukum perkawinan, dan lain-lain. Pelajaran syariat ini tidak semata-mata merupakan kajian teoritis, tetapi dianggap lebih sebagai aspek praktis dari ajaran agama dan sosial yang diajarkan Nabi Muhammad, yang secara natural berasal dari Al-Quran di mana Tuhan memerintahkan dan melarang, memberi ganjaran dan hukuman. Di seluruh Minangkabau, buku pegangan yang terkenal untuk pengajaran syariat adalah sama; yaitu *Minhâj Al-Thâlibîn*, di mana orang Minangkabau menyebutnya dengan sederhana "kitab fikih".[45] Semua surau terkemuka Minangkabau mencoba mencapai reputasi dalam pengajaran syariat, yang sekarang menjadi pengajaran Islam yang paling utama.[46]

Cabang penting lain pengajaran Islam adalah tafsir dan *ushûl al-dîn*. Untuk pengajaran tafsir, surau biasanya menggunakan dua kitab tafsir terkenal; *Tafsîr Jalâlain* dan *Fath Al-Qarîb*.[47] Tafsir pertama ditulis Jalal Al-Din Al-Mahally (w. 864/1460) dan Jalal Al-Din Al-Suyuthi (w. 1512). Kitab standar untuk pengajaran *ushûl al-dîn* adalah *Umm Al-Barâhim*, yang juga disebut *Aqîdât Al-Sanûsi*. Kitab ini ditulis Abu 'Abd Allah Muhammad ibn Yusuf Al-Sanusi (w.895/1490). Kemudian, dua mufassir, 'Abd Allah Muhammad Al-Telemsani dan Ibrahim Muhammad Al-Bajuri (w. 1260/1840) menulis dua *syarh* (penjelasan) yang terpisah mengenai *Umm Al-Barâhim*. Kedua *syarh* tersebut sangat mungkin juga digunakan di surau.[48] Cara mutlak memahami semua buku teks yang telah disebutkan itu, tentu saja, menguasai bahasa Arab dan pelbagai disiplinnya, yang tercakup dalam *ilmu alat*. Kitab bahasa Arab standar di surau adalah *Muqaddamât Al-Ajrûmiyyah* karya Abu 'Abd Allah Al-Ajurrum (w. 723/1323) dan *Al-'Awâmil Al-Mi'at* karya 'Abd Al-Qahir Al-Jurjani.[49] Kedua kitab tersebut membahas semua aspek tata bahasa Arab, seperti tasrif, masdar, ejaan, tata kalimat, dan sebagainya.[50]

Dengan melihat keseluruhan kitab yang digunakan di surau, sangat jelas bahwa semuanya ditulis pada abad pertengahan Islam, yang merupakan periode di mana Islam tengah mengalami masa kemunduran. Tidak ada kitab yang ditulis pada abad klasik, masa kegemilangan intelektual Islam, atau masa keemasan Islam yang digunakan sebagai kitab standar di surau, apalagi kitab-kitab abad modern—zaman di mana Islam mulai memasuki peradaban modern. Karena alasan ini, tampaknya orang-orang surau umumnya tidak mempelajari Islam dari dua sumber utamanya, Al-Quran dan hadis Nabi Saw. Tidak ada kitab standar apapun pada periode klasik yang memfokuskan isinya pada Al-Quran dan hadis Nabi Saw. yang digunakan di surau. Karena itu, orang-orang surau mengenal ajaran-ajaran Islam sebagian besar dari *kutub* tarekat atau *kutub* fikih. Ini tidak dapat dielakkan lagi mempengaruhi pandangan dunia (*world-view*) surau tentang Islam, baik tentang tarekat, pandangan sufi, maupun fikih, yang merupakan sudut pandang legalistik.

Untuk melengkapi pembahasan mengenai ciri-ciri pendidikan surau, kita akan menggambarkan secara singkat keberadaan dua surau yang didasarkan kepada sumber-sumber yang tersedia. Salah satu surau yang besar dan terkenal adalah Surau Batuhampar, dekat Payakumbuh, yang dibangun Syaikh 'Abdurrahman (1777-1889).[51] Kompleks surau terdiri dari sekitar 30 bangunan, termasuk beberapa bangunan utama, seperti masjid, penginapan bagi pengunjung, surau kecil untuk murid, surau untuk *suluk*, dan lain-lain. *Urang siak* tinggal di banyak surau kecil sesuai dengan asal usul geografisnya. Karena itu, terdapat Surau Suliki, Surau Tilatang Kamang, Surau Solok, Surau Pariaman, Surau Padang, Surau Jambi, Surau Bengkulu, Surau Palembang, dan sebagainya. Nama-nama surau tersebut mengindikasikan bahwa *urang siak* di Surau Batuhampar berasal tidak hanya dari daerah Minangkabau, tetapi juga dari banyak bagian lain di Sumatera. Jumlah *urang siak* di Surau Batuhampar berkisar antara 1000 sampai 2000. Jumlah tertinggi murid dicapai ketika kepemimpinan surau dipegang Syaikh Arsyad, anak Syaikh

'Abdurrahman. Meskipun Surau Batuhampar mengalami banyak kemunduran, tetapi masih eksis di bawah kepemimpinan Syaikh Dhamrah Arsyadi, cicit Syaikh 'Abdurrahman, pendiri surau.

Wakil surau besar lainnya adalah Surau Tuanku Syaikh Silungkang di daerah Solok. Surau ini pernah dikunjungi para pejabat Belanda pada 1860-an.[52] Surau ini dibangun Tuanku Syaikh dengan bantuan tidak hanya penduduk desa setempat, tetapi juga penduduk desa lain, persis setelah kepulangannya dari Makkah. Ia dianggap sebagai surau terindah dengan hiasan paling baik di Dataran Tinggi Minangkabau. Bangunan utama terdiri dari 7 rumah kayu, 2 di antaranya untuk murid-murid perempuan dan sisanya untuk murid laki-laki, yang sebagian besar berasal dari desa lain. Setiap surau kecil menampung 20 sampai 30 murid di bawah seorang *guru tuo* (guru senior). Selama siang hari, para murid membantu guru mereka di sawah dan kebun, menjadikan surau hampir kosong. Semua jenis pengajaran, termasuk amalan tarekat, dilakukan pada sore dan malam hari di bawah bimbingan guru-guru dan syaikh sendiri. Seperti surau besar lainnya, Surau Silungkang membentuk suatu komunitas di mana masalah pengajaran agama tidak terpisah dari pengajaran kemampuan keterampilan yang diperlukan untuk kehidupan sehari-hari. Tetapi, Surau Silungkang merosot dengan cepat setelah meninggalnya Syaikh Muhammad Saleh, sang pendiri, pada 1872, karena tak seorang pun di antara keturunan dan murid-muridnya yang cukup mampu melanjutkan kepemimpinan itu.

Semua ciri surau yang telah disebutkan di atas sampai tingkat tertentu tetap ada sampai paling tidak dekade awal abad ke-20, ketika perkembangan baru terjadi di Minangkabau, baik sebagai akibat dari kebijakan kolonial Belanda maupun pertumbuhan modernisme Islam di kalangan orang Minangkabau sendiri. Bukti-bukti yang tersedia menunjukkan bahwa surau terus memainkan peranan penting dalam mendidik kalangan muda Minangkabau selama abad ke-19; baik surau desa kecil

yang didirikan seorang guru maupun surau tarekat besar kembali tumbuh subur setelah berakhirnya gangguan perang Padri. Dilaporkan pada 1869 bahwa tidak ada desa yang berukuran besar tanpa ada surau di mana murid-murid mempelajari setidaknya huruf-huruf Arab dan pengetahuan dasar Islam; dan banyak desa mempunyai dua atau tiga surau, yang seringkali dibangun individu yang telah kembali dari Makkah.[53]

Surau besar milik tarekat yang mempunyai lebih dari 2.000 murid, khususnya pada kasus Surau Batuhampar, dapat ditemukan pula. Surau yang dibangun Tarekat Syattariyyah dan Naqsyabandiyyah, yang umumnya terletak di desa-desa dengan sawah yang luas di dataran rendah atau di kaki bukit, dan tentu saja di pesisir, kembali dominan. Menurut laporan pada 1869, di Wilayah Darek Minangkabau diperkirakan terdapat 15 surau besar, dan kebanyakan masih tetap eksis sejak abad ke-18. Yang paling besar adalah surau Naqsyabandiyyah di Taram, Batuhampar, dan Cangking, masing-masing mempunyai paling tidak 1.000 murid. Dari kelima belas surau tersebut, 4 surau menampung 200 sampai 400 murid, 3 surau menampung 150-200 murid, dan sisa yang lainnya masing-masing 100 sampai 150 murid. Wilayah Empat Angkat masih tetap merupakan lokasi penting bagi surau-surau Syattariyyah. Juga diperkirakan pada 1869, bahwa Surau Koto Tuo di Empat Angkat mempunyai 200 sampai 300 murid; jumlah murid yang sama juga ditemukan di sebuah surau Syattariyyah di desa sekitar.[54]

Pendidikan Surau Versus Pendidikan Sekuler

Tetap berlangsungnya pendidikan surau, khususnya bagi para pejabat Belanda yang bertanggung jawab akan masalah pendidikan, sangat mengherankan. Ini memang benar, jika kita kaitkan kenyataan itu dengan kegagalan total pendidikan sekuler pertama yang disokong sepenuhnya oleh pemerintah seperti dilaksanakan Jenderal de Stuers di Padang pada 1825. Sebagai bagian dari program untuk mengontrol orang Minangkabau, de Stuers

ingin agar sekolah sekuler ini menghasilkan kelas pemimpin pribumi yang pintar dan "beradab" yang akan mengapresiasi sekolah Belanda dengan lebih baik, dan pada gilirannya, dapat memperkuat pemerintahan Belanda. Sekolah tersebut segera ditutup karena ada konflik kepentingan antara Belanda dan sejumlah pemimpin Minangkabau di Padang. Kemudian, pada pertengahan 1840-an, sejumlah sekolah *nagari* didirikan atas inisiatif para pemrakarsa lokal di beberapa desa di Dataran Tinggi Minangkabau bekerja sama dengan para pejabat Belanda. Tetapi, "sekolah sekuler" tersebut yang langsung "diintervensi" Belanda pada 1870-an hanya mampu mencapai keberhasilan yang sangat terbatas.[55] Karenanya, beberapa pejabat Belanda mengeluh bahwa sekolah sekuler gagal memberikan apa yang diperlukan penduduk setempat. Mereka menyatakan, banyak hal dapat dipelajari dari pendidikan surau dan sejumlah ciri-cirinya bahkan dapat diambil-alih untuk diterapkan di sekolah Belanda.[56]

Mesti diingat bahwa apa yang disebut "pendidikan sekuler", yakni sekolah *nagari* sampai dilancarkannya reorganisasi pendidikan oleh Belanda pada 1870-an nyaris sama dengan pendidikan surau, khususnya dalam kurikulum. Pendidikan sekolah *nagari* mengikuti pendidikan tradisional seperti yang terdapat di surau. Para murid sekolah *nagari* hanya harus menggantikan bahasa Arab dengan bahasa Melayu, dan karena bahasa Melayu ditulis dalam huruf Arab, transisi ini tidak begitu besar.[57] Apa yang dipelajari murid di sekolah *nagari* mencerminkan persepsi lokal yang dominan mengenai apa yang mereka butuhkan untuk kehidupan masa depan mereka. Kadang-kadang sikap ini menekankan aritmetik dan kadang-kadang bacaan Al-Quran; pentingnya sekolah *nagari* bagi komunitas berbeda-beda. Jadi, karena sekolah *nagari* diberlakukan secara lokal dan mengabdi pada kepentigan lokal, tidak mengherankan jika gaya dan isi pengajaran lebih mengikuti gagasan pedagogi Minangkabau ketimbang Belanda. Sekolah *nagari*, karenanya, sama seperti pendidikan surau, berkembang sebagai lembaga domestik Minang-

kabau. Meskipun Belanda ingin mengidealisasi pendidikan sekuler sebagai suatu kekuatan peradaban dan akses yang penting bagi kepegawaian di alam birokrasi kolonial, orang Minangkabau umumnya melihatnya demi tujuan-tujuan praktis, terutama tujuan perdagangan. Bahkan, menurut para pejabat Belanda sendiri, murid-murid yang berasal dari "sekolah sekuler" merasa rendah diri daripada mereka yang berasal dari surau dalam pengetahuan agama, pengetahuan dasar tentang kehidupan keluarga, tingkah laku, kedewasaan, dan kejernihan dalam pertimbangan.

Penutup

Sejauh ini, surau mampu mengatasi perkembangan-perkembangan baru di kalangan masyarakat Minangkabau. Menurut Dobbin, pada 1780-an dan 1790-an, surau Islam telah merespons dengan cepat berbagai problem yang diakibatkan perkembangan baru dalam perdagangan, khususnya komoditas pertanian. Masyarakat Minangkabau berusaha mereorganisasikan respons mereka untuk menghadapi efek diperkenalkannya oleh Belanda pasar hasil-hasil bumi, seperti kopi, kulit manis, dan sistem pajak perdagangan dan pasar uang[58] pada 1840-an.

Dengan kekalahan kaum Padri dari Belanda, dan menghadapi realitas orde kolonial, surau memutuskan mempertahankan kelangsungan hidupnya dengan mengambil pilihan-pilihan yang tersedia. Tersebarnya "pendidikan sekuler" dalam bentuk sekolah *nagari* sampai 1870-an sama sekali tidak memusnahkan pendidikan surau. Sebaliknya, surau berhasil memasukkan sejumlah karakter pendidikannya pada sistem sekolah *nagari*. Ancaman lebih besar bagi pendidikan sekuler muncul bersama-sama dengan reorganisasi sekolah *nagari* untuk menjadi apa yang disebut dengan sekolah rakyat yang lebih "modern" dan kurang "tradisional" bersamaan dengan meningkatnya sekolah-sekolah sekuler yang lebih maju, seperti Normal School, yang telah didirikan di Bukittinggi pada 1856.

Lagi-lagi, perkembangan baru dalam pendidikan sekuler itu, tidak memberikan serangan yang mematikan bagi keberadaan surau. Kemunduran pendidikan surau berikutnya, baru terjadi kembali pada dekade pertama abad ke-20, yang terjadi lebih karena ada perkembangan-perkembangan baru di kalangan komunitas Minangkabau Islam itu sendiri secara keseluruhan daripada perkembangan atau persaingan dari sekolah sekuler.

Catatan Kaki

[1]Untuk arti, asal usul dan perkembangan *madrasah*, lihat laporan singkat tetapi sangat baik dalam "Madrasa", dalam HAR. Gibb and JH. Kramers (ed.), *Shorter Encyclopaedia of Islam*, Leiden, 1974, h. 300-10; lihat juga, Ahmad Shalaby, *History of Muslim Education*, Beirut, 1954; George Makdisi, "Muslim Institutions of Learning in Eleventh Century Baghdad", *BSOAS*, 24 (1961), h. 1-56; AR. Tibawi, *Muslim Education*, London, 1972. Untuk perkembangan sistem pendidikan madrasah di Indonesia, misalnya, lihat, Mahmud Junus, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*, Jakarta, 1979; Karel A. Streenbrink, *Pesantren, Madrasah dan Sekolah*, Jakarta, 1986.

[2]AWP. Verkerk Pistorious, "De Priester en zinj Invloed op de Samenleving in de Padangsche Bovenlanden", *TNI (Tijdschrift vor Nederlandsche-Indie)*, 3 (1869), 2, h. 423-55; Alex S. Wijoyo, "The Mosques and Religious Schools as Loci for Religious Renewal in Nineteenth Century Minangkabau", makalah tidak diterbitkan, 1985, h. 20-2.

[3]Junus, *Sejarah Pendidikan Islam*, h. 25.

[4]Christine Dobbin, *Islamic Revivalism in a Changing Peasant Economy: Central Sumatra 1784-1847*, London, 1983, h. 123.

[5]AWP. Verkerk Pistorious, *Studien over de Inlandsche Huishouding in de Padangsche Bovenlanden*, Zaltbommel, 1871, h. 221-2; "De Masjid's en Inlandsch onderwijs in de Padangsche Bovenlanden", *IG* (De Indische Gida), X (1888) I, h. 325; Dobbin, *Islamic Revivalism*, h. 121-2.

[6]*Waqf* adalah suatu pemberian keagamaan dalam Islam, yang merupakan salah satu tulang punggung kemajuan lembaga agama, khususnya lembaga pendidikan, seperti *madrasah, kuttâb, pesantren*, dan lain-lain. Lihat, "waqf" dalam Gibb dan Kramers (ed.), h. 624-8.

[7]Verkerk Pistorious, "De Masjid's", h. 319, 324-5; *Inlandsche Huishounding*, h. 206, 219; Dobbin, *Islamic Revivalism*, h. 122.

[8]Verkerk Pistorious, "De Masjid's", h. 321; Dobbin, *Islamic Revivalism*, h. 122.

[9]Raymond le Roy Archer, "Muhammadan Mysticism in Sumatra, *JMBRAS*, vol. 15, bagian III (September 1937), h. 5.

[10]*Ibid.*, h. 6. Untuk kemiripan antara kasus Jawa dan Sunda, lihat masing-masing; Sartono Kartodirdjo, *Protest Movements in Rural Java*, Singapura, 1973, h. 69-75; *The Peasant's Revolt of Banten in 1889*, Den Haag, 1966, h. 154-65.

[11]Archer, "Muhammadan Mysticism", h. 105.

[12]*Ibid.* h. 100-1; Syed Naguib Al-Attas, *Some Aspects of Sufism as Understood and Practised among the Malays*, Singapura, 1963, h. 34-50; H.

Aboebakar Atjeh, *Pengantar Ilmu Tarekat (Uraian tentang Mystik)*, Bandung, 1964, h. 65-76.

[13]Untuk informasi berikutnya, lihat, Taufik Abdullah, "Modernization in the Minangkabau World: West Sumatra in the Early Decades of the Twentieth Century", dalam C. Holt (ed.), *Culture and Politics in Indonesia*, Ithaca dan London, 1972, h. 202-3. Dalam tulisan ini Abdullah menggunakan istilah madrasah sebagai ganti surau. Penggunaan ini tidak bisa diterima, karena fenomena madrasah hanya mulai muncul di Minangkabau pada dekade awal abad ke-20 seiring dengan gelombang baru modernisme Islam di kawasan ini. Karena itu, satu-satunya lembaga pendidikan agama sebelum masa itu adalah surau.

[14]Mengenai penggunaan istilah "murid" dalam lingkaran sufi, misalnya, lihat Al-Attas, *Some Aspects of Sufism*, h. 40; "Tariqa" dalam Gibb dan Kramers (ed.), terutama h. 573.

[15]Untuk penggunaan istilah "urang siak" yang menunjukkan arti murid surau, lihat, Abdullah, "Modernization in the Minangkabau World", h. 201-2; *Schools and Politics: Kaum Muda Movement in West Sumatra*, Ithaca, 1971, h. 20.

[16]Lihat, JJ. Hollander (ed.), *Sjech Djilal-Eddin, Verhaal van de Aanvang der Padri onlusten op Sumatra*, Leiden, 1857: C. Snouck Hurgronje, *Mekka in the Latter Part of the Nineteenth Century*, diterjemahkan J.H. Monahan, Leiden, 1970, h. 240, 250.

[17]Abdullah, "Modernization in the Minangkabau World", h. 201 n. 42.

[18]Lihat catatan kaki 34 judul I dan teks lampirannya.

[19]"Faqih", dalam Gibb dan Kramers (ed.), h. 98.

[20]Lihat, *Hikayat Jalaluddin*.

[21]"Faqir", dalam Gibb dan Kramers (ed.), h. 98.

[22]Lihat Al-Qur'an 35:15.

[23]"Faqir", dalam Gibb dan Kramers (ed.), h. 98.

[24]Lihat, Ismail Hamid, *The Malay Hikayat*, Kuala Lumpur, 1983, h. 23.

[25]Deliar Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia 1900-1942*, Singapore, 1973, h. 44-5 dan catatan kaki 37 pada h. 44.

[26]Azyumardi Azra, "Surau di Tengah Krisis: Pesantren dalam Perspektif Minangkabau", dalam M. Dawam Rahardjo (ed.), *Pergumulan Dunia Pesantren: Membangun dari Bawah*, Jakarta, 1985, h. 161.

[27]Untuk informasi tentang metode ini, misalnya, lihat, Sudjoko Prasodjo, dkk. (ed.), *Profil Pesantren*, Jakarta, 1982, h. 53.

[28]*Ibid.*

[29]C. Snouck Hurgronje, "Een en ander over het inlandsch onderwijs in de Padangsche Bovenlanden", dalam karyanya *Verspreide Geschriften*, Bonn dan Leipzig, 1924, h. 32-4, 39, 41. Dalam esai ini, Hurgronje memberikan komentar terhadap beberapa aspek pendidikan surau dan buku-buku yang digunakan dalam pengajarannya. Buku-buku tersebut dikirim ke Belanda oleh para pejabat Belanda sekitar 1883 ketika Hurgronje masih di sana. Lihat juga karyanya, *Acehnese*, II, diterjemahkan AWS. O'Sullivan, Leiden, 1906, h. 3.

[30]*Hikayat Jalaluddin*, h. 6-7; Dobbin, *Islamic Revivalism*, h. 124; Karel A. Steenbrink, *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia Abd ke-19*, Jakarta, 1984, h. 38.

[31]Ph. S. van Ronkel, "Heit Heiligdom te Oelakan", *TBG* 1, VI (1914), h. 295-9; Dobbin, *Islamic Revivalism*, h. 124.

[32]Hamzah Fansuri adalah tokoh sufi Melayu yang paling terkenal berasal dari Barus di pesisir barat Sumatera, yang hidup sekitar 1600. Menurut Al-Attas, ia dapat dipandang sebagai Ibn 'Arabi Melayu yang sesungguhnya. Ini bukan karena ia menulis banyak karya yang dipengaruhi Ibn 'Arabi, tetapi barangkali ia termasuk di antara orang Melayu yang paling mengetahui dan mengenal ajaran-ajaran sufi. Lebih lanjut, Hamzah banyak bepergian ke pelbagai tempat di Timur Tengah juga Timur Jauh, dan terdapat cukup bukti dari pembacaan karya-karyanya berbahasa Melayu, baik dalam bentuk prosa maupun puisi, dan ia juga menguasai selain Melayu, bahasa Arab dan Persia. Karya-karyanya memperlihatkan pengaruh kuat Ibn 'Arabi, dari siapa ia memperoleh inspirasi dan menganggapnya guru. Ajarannya tentang *wahdat al-wujûd* tidak lebih dari sebuah reproduksi dan eksposisi berbahasa Melayu dari aslinya (Ibn 'Arabi) yang dikembangkan secara mengagumkan. Lihat, Al-Attas, *Some Aspects of Sufism*, h. 22-5; "New Light on the Life of Hamzah Fansuri", *JMBRAS*, XL, 1, 1974, h. 42-51; *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, Kuala Lumpur, 1970; J. Doorenbos, "De Geschriften van Hamzah Fansuri", Disertasi Doktor, Leiden, 1933.

[33]Syamsuddin Pasai Al-Sumatrani hidup di Aceh (w. 1630) pada masa pemerintahan Sultan Mahkota Alam (1607-36). Ia menekankan perenungan metafisik, seperti Junaid Al-Baghdadi, atau intelek daripada emosi dalam mencari pengetahuan tentang Tuhan. Dalam beberapa karya prosanya, ia menggambarkan Tuhan dan makhluk dalam analogi antara lautan atau laut dan gelombang. Lihat, Al-Attas, *Some Aspects of Sufism*, h. 25. Lihat juga, CAO. Van Niewenhuijze, *Samsu'l Din van Pasai*, Leiden, 1948; Salah satu karya Syams Al-Din yang berbahasa Arab, *The Jauhar Al-Haqâ'iq* termuat dalam disertasi Niewenhuijze tersebut.

[34]Nuruddin Al-Raniri tiba di Aceh pada 1637 dan meninggal sekitar 1666. Selain sebagai seorang pemikir cemerlang, Al-Raniri juga seorang

penulis produktif buku-buku dan risalat yang terkenal. Dalam *Hujjat Al-Shidîq li Daf'i Al-Zindiq* dan *Tiban fî Al-Ma'rifah Al-Adyân*, ia mengkritik dengan keras "panteisme" Hamzah Fansuri dan Syamsuddin Pasai. Raniri memperoleh popularitasnya melalui jabatannya di Istana Iskandar Tsani, Sultan Aceh (1636-1641), yang memungkinkannya memimpin penyiksaan terhadap mereka yang dituduh bid'ah, dan membakar buku-buku Hamzah Fansuri. Al-Raniri dan 'Abdurrauf Al-Sinkili dianggap sebagai wakil dari ortodoksi. Di sisi lain, Hamzah Fansuri dan Syamsuddin Pasai dianggap heterodoks, karena pandangan dan konsep mereka yang dianggap panteistis. Lihat, Al-Attas, *Some Aspects of Sufism*, h. 26-8; *Raniri and the Wujudiyyah of Seventeenth Century Aceh*, Singapura, 1966; CAO van Niewenhuijze, "Nur al-Din al-Raniri als bestrij der Wugudiya", *BKI* (1947), h. 337-414; P. Voorhoeve, *Twee Maleise Geschriften van Nuruddin ar-Raniri*, Leiden, 1955; GWJ. Drewes, "Nur al-Din al-Raniri's Hujjat al-Siddiq li daf'i al-Zindiq re-examined", *JMBRAS* XLVII, 2 (1974), h. 83-104; Ahmad Daudy, "Allah dan Manusia dalam Konsepsi Syekh Nuruddin ar-Raniry", Disertasi Doktor, IAIN Jakarta, 1981.

[35]Dobbin, *Islamic Revivalism*, h. 124; *Tuhfah* telah diterjemahkan dan diedit dari naskah berbahasa Melayu dan Jawa dengan kata pengantar A.H. Johns, *The Gift Addressed to the Spirit of the Prophet*, Canberra, 1965.

[36]Johns, *The Gift*, h. 8.

[37]Lihat, van Ronkel, "Heit Heiligdom",; juga teks berbahasa Melayu dari risalat aslinya dalam Steenbrink, *Beberapa Aspek tentang Islam*, h. 179-82.

[38]Johns, *The Gift*, h. 9-11.

[39]Al-Attas, *Some Aspects of Sufism*, h. 22; Steenbrink, *Beberapa Aspek tentang Islam*, h. 157; Archer, "Muhammadan Mysticism", h. 9-10.

[40]Terjemahan bahasa Inggris *Fath Al-Qarîb* terdapat dalam Archer, "Muhammadan Mysticism", h. 96-9; Al-Attas, *Some Aspects of Sufism*, h. 60-2.

[41]Archer, "Muhammadan Mysticism", h. 95; Al-Attas, *Some Aspects of Sufism*, h. 59.

[42]Intisari Kitab *Al-Hikam* terdapat dalam bahasa Inggris, dalam Archer, "Muhammadan Mysticism", h. 21-69.

[43]Dobbin, *Islamic Revivalism*, h. 124.

[44]M. Gilsenan, *Saint and Sufi in Modern Egypt: An Essay in the Sociology of Religion*, Oxford, 1973, h. 129-30.

[45]Verkerk Pistorious, *Inlandsche Huishouding*, h. 184; Steenbrink, *Beberapa Aspek tentang Islam*, h. 14, buku No. 4 dalam daftar buku-buku yang digunakan di pesantren di Jawa dan juga surau di Minangkabau. Daftar

itu berdasarkan pada penelitian yang dilakukan LWC. van den Berg dan dianotasi Steenbrink untuk memasukkan buku-buku yang digunakan di surau. Daftar lengkapnya terdapat dalam Steenbrink, *Beberapa Aspek tentang Islam*, h. 154-8. Steenbrink berkesimpulan, buku-buku yang digunakan di pesantren hampir sama dengan yang digunakan di surau.

[46]Hurgronje, "Inlandsch Onderwijs", h. 41-2, 46.

[47]Noer, *The Modernist Muslim*, h. 44-5; Steenbrink, *Beberapa Aspek tentang Islam*, h. 155 hanya memberikan *Tafsîr Jalâlain* (daftar no. 49).

[48]Steenbrink, *Beberapa Aspek tentang Islam*, h. 156-7. Buku-buku tersebut masing-masing pada daftar no. 35, 36, 38.

[49]Hurgronje, "Inlandsch Onderwijs", h. 31-40; Steenbrink, *Beberapa Aspek tentang Islam*, h. 156, no. 19 dan 24 masing-masing terdapat dalam daftar.

[50]Hurgronje, "Inlandsch Onderwijs", *Ibid.*

[51]Mansyur Malik, "Syekh Abdurrahman", dalam Edwar (ed.), *Riwayat Hidup dan Perjuangan 20 Ulama Besar Sumatera Barat*, Padang, 1981, h. 2. Untuk informasi yang lebih jauh mengenai surau Batuhampar, lihat, Azra, "Surau di Tengah Krisis", h. 158-63.

[52]Verkerk Pistorious, "De Priester", h. 431-55; Wijoyo, "The Mosque and the Religious Schools", h. 20.

[53]Dobbin, *Islamic Revuvalism*, h. 241-2.

[54]Verkerk Pistorious, *Inlandsche Huishouding*, 188 ff, terutama h. 204-5, 220-3; Dobbin, *Islamic Revivalism*, h. 242; Wijoyo, "The Mosques and the Religious Schools", h. 21.

[55]Untuk informasi lebih jauh mengenai perkembangan sekolah-sekolah sekuler di Minangkabau, lihat, Elizabeth E. Graves, *The Minangkabau Response to Dutch Colonial Rule*, Ithaca, NY., 1981, khususnya judul V dan VI, h. 77-128.

[56]Verkerk Pistorious, "De Priester", h. 432-3; Wijoyo, "The Mosques and the Religious Schools", h. 22.

[57]Graves, *The Minangkabau Response*, h. 107.

[58]Dobbin, *Islamic Revivalism*, h. 241. Untuk pembahasan yang lebih luas tentang pola-pola pertanian dan perdagangan di Minangkabau, lihat, h. 60-108.

BAB IV | SURAU DALAM MASA TRANSISI

Terlepas dari keberhasilan surau dalam mempertahankan dominasinya sebagai lembaga pendidikan pribumi sepanjang abad ke-19, penting dicatat bahwa periode setelah 1847 sampai 1890-an ditandai suburnya kembali Tarekat Naqsyabandiyyah. Para pemimpinnya, sebagaimana di masa lalu, mengarahkan serangannya, terutama terhadap Tarekat Syattariyah yang paling berpengaruh hingga saat itu, yang dianggap sebagai bentuk sufisme yang sudah usang dan banyak terkontaminasi. Lebih jauh lagi, para pemimpin Tarekat Naqsyabandiyyah mendesak dengan kuat kepada para pemimpin Tarekat Syattariyyah agar mengganti amalan mereka dengan amalan tarekat yang paling populer di Makkah, seperti Naqsyabandiyyah dan Qadiriyyah.

Maka, banyak energi para pemimpin tarekat terserap kembali dalam pertengkaran di antara mereka. Salah satu persoalan sensitif yang muncul dalam konflik adalah persoalan yang berkaitan dengan awal dan akhir bulan puasa, dan masalah *qiblat*. Di desa-desa tertentu, situasi berkembang sampai anggota suatu tarekat menolak menghadiri salat Jumat, jika imam di masjid desa itu anggota tarekat saingannya. Kadang-kadang terjadi lebih jauh lagi di beberapa *nagari*, seperti Suliki dan Pariaman, di mana konflik mengakibatkan didirikannya masjid desa secara terpisah.

Perkembangan ini merupakan masalah yang tidak dapat diputuskan hukum agama tetapi oleh aturan adat, karena me-

nurut adat, hanya boleh ada satu masjid jami' dalam satu *nagari*.[1] Pertengkaran tersebut mencerminkan kerentanan para pemimpin tarekat, sebagaimana rentannya pendidikan surau, terutama dalam menghadapi perkembangan yang lebih terorganisasi yang mengancam eksistensi lembaga pendidikan ini.

Surau dan Modernisme Islam

Sejak 1890-an, Minangkabau kembali dilanda gerakan pembaharuan yang sampai derajat sangat besar bertanggung jawab akan kemunduran substansial pendidikan surau. Kekuatan pendorongnya adalah Syaikh Ahmad Khatib Al-Minangkabawi,[2] keturunan seorang qadi Padri dan penduduk asli Kotagedang, sebuah desa terkenal karena banyak memiliki intelektual dan ulama terkemuka, dekat Bukittinggi, yang juga terkemuka karena beberapa *surau*nya yang penting. Ahmad Khatib adalah seorang pedagang kecil di Agam yang pergi ke Makkah pada 1876 dan akhirnya menjadi imam mazhab Syafi'i di Al-Masjid Al-Haram, dan merupakan seorang guru yang berpengaruh pada hampir semua tokoh gerakan kaum modernis di Indonesia.[3] Ortodoksinya memiliki banyak kesamaan dengan ortodoksi kaum Padri; di antara 49 bukunya, banyak yang dicurahkan untuk menyerang sistem Minangkabau tentang warisan matrilinial dan menyalahgunakan tarekat yang ia kecam sebagai heterodoks. Ahmad Khatib sendiri merupakan pengkritik keras modernisme Islam ulama tertentu di Timur Tengah, seperti Jamal Al-Din Al-Afghani dan Muhammad 'Abduh, tetapi akhirnya, persis setelah gerakan Padri meninggalkan ortodoksi ekstremnya pada tahun-tahun terakhir, cabang utama gerakan pembaharuan ortodoksi Ahmad Khatib cenderung bergabung ke dalam kecenderungan masa itu di Minangkabau yang menyetujui ajaran-ajaran modernisme Islam.[4]

Pada awal 1900-an, gerakan pembaharuan pada umumnya dilanjutkan murid-murid Ahmad Khatib sendiri; mereka kembali ke Minangkabau sebagai ulama independen, ulama bebas yang

berada di luar kerangka surau tarekat. Tentu saja, jumlah ulama hasil didikan Makkah bertambah banyak pada akhir abad ke-19, dan bagi mereka, Ahmad Khatiblah yang mengarahkan gerakan pembaharuan. Generasi baru ulama tersebut, yang dikenal sebagai Kaum Muda agama–dilawankan dengan Kaum Muda *adat*, dan ulama Kaum Tua—menghidupkan gerakan pembaharuan dengan serangan-serangan mereka, khususnya terhadap tarekat dan surau-*surau*nya, dan terhadap apa yang mereka anggap sebagai bid'ah dalam amalan keagamaan. Serangan terhadap tarekat oleh ulama Kaum Muda juga difokuskan pada sifat orang-orang tarekat yang menurut mereka suka lari dari kenyataan. Mereka menggugat pandangan yang masih lazim di kalangan surau, bahwa pengetahuan agama adalah satu-satunya hal yang penting di dunia ini. Pandangan mereka, menurut ulama Kaum Muda, terlihat dalam upaya Kaum Tua mencegah kalangan muda menuntut ilmu pengetahuan yang berdasarkan nalar. Menurut salah seorang tokoh ulama Kaum Muda, di masa lalu orang Minangkabau terjebak dalam lembah penderitaan dan kehancuran, karena para guru dan pedagang agamanya yang korup, yang membujuk dan menggiring penduduk untuk mengabaikan agama.[5]

Keberadaan pendidikan surau pada awal 1900-an terancam tidak hanya oleh serangan ulama Kaum Muda, tetapi juga oleh perkembangan baru di kalangan masyarakat Minangkabau secara keseluruhan. Pada 1908, sebagai respons langsung atas penurunan yang terus menerus dalam produksi kopi pada perempatan terakhir abad ke-19, pemerintah kolonial Belanda menghapuskan monopoli kopi dan memperkenalkan pajak. Dari sudut pandang ekonomi, kebijakan baru itu menguntungkan penduduk, karena mereka sekarang dapat menjual kopi di pasar bebas dengan harga yang kompetitif. Tetapi, ini terbukti tidak tepat, karena akhirnya penduduk merasa ditipu peraturan baru itu. Dalam pandangan mereka, pemerintah Belanda secara terus-menerus memperlihatkan diri sebagai "penguasa", bukan

"pelindung" orang Minangkabau. Padahal Plakat Panjang yang dikeluarkan Belanda setelah Perang Padri menyatakan bahwa tidak ada pajak langsung yang akan dipungut dari penduduk Minangkabau. Ketika pemerintah mencoba meningkatkan pengumpulan pajak, penghulu yang kekuasaannya telah dilanggar muncul sebagai pembela penduduk dan menjadi pemimpin apa yang dikenal dengan "pemberontakan anti pajak". Para pemimpin surau tarekat, khususnya Syattariyyah, yang ajaran dan amalannya mendapat serangan sengit dari ulama Kaum Muda, segera muncul di garis terdepan sebagai pemimpin spiritual pemberontakan yang terpencar-pencar.[6] Tetapi, pemberontakan ini ditumpas tentara Belanda dalam waktu yang relatif singkat. Keterlibatan surau tarekat dalam pemberontakan membuat Belanda menerapkan kebijakan yang lebih ketat terhadap surau dan para gurunya.

Kegagalan pemberontakan anti pajak 1908 pada kenyataannya hanya merupakan sebuah permulaan dari perubahan sosio-ekonomi yang lebih berjangkauan luas, yang memberikan efek tertentu pada pendidikan surau. Implementasi kebijakan ekonomi baru Belanda merupakan awal perubahan ekonomi yang cepat dan bertambah dominannya pengaruh urban pada *nagari*. Penetrasi ekonomi uang yang cepat ke dalam *nagari* menjadi semakin meluas, dan hasilnya, gagasan tradisional mengenai *nagari* sebagai komunitas yang mencukupi kebutuhan sendiri secara luas mulai runtuh. Pada saat yang sama, kota-kota seperti Padang, Bukittinggi, Padangpanjang, Payakumbuh, Batusangkar, Pariaman, dan lain-lain meluas dan menjadi pusat-pusat ekonomi-administratif bagi daerahnya masing-masing. Kota-kota tersebut memiliki kaitan erat dengan pasar yang berotasi mingguan (*pekan*) *nagari*, dan mulai dianggap penduduk desa sebagai *rantau*, di mana penduduk dari *nagari* sekitarnya tertarik. Perkembangan ini juga bertanggung jawab terhadap kian intensifnya tradisi *merantau* Minangkabau yang telah berlangsung lama, yang mulai diartikan secara sederhana dengan urbanisasi.

Proses seperti urbanisasi sangat mungkin memperlemah hubungan *mamak*-kemenakan. Dengan kata lain, keluarga-keluarga Minangkabau, baik di kalangan *rantau* internal ataupun eksternal, sekarang cenderung menjadi keluarga inti yang mengikuti sistem keluarga patrilinial daripada sistem lama yang matrilinial. Ayah secara perlahan-lahan mengambil tanggung jawab secara lebih penuh bagi anak-anak mereka, menggantikan *mamak*.[7] Dengan munculnya keluarga inti sebagai unit ekonomi primer dan bertambah populernya rumah non-adat yang relatif kecil, jumlah anak laki-laki yang tidur di surau semakin menurun. Semakin banyak dari mereka yang memiliki kamar tidurnya sendiri di rumah orang tuanya.[8] Akibatnya, salah satu "faktor pendorong" tradisional yang memaksa anak laki-laki tinggal di surau perlahan-lahan menghilang. Tentu saja beberapa di antara mereka masih terus datang ke surau, tetapi pada umumnya hanya untuk belajar membaca Al-Quran atau pengetahuan dasar Islam, tidak untuk tinggal beberapa tahun. Jadi, fungsi surau sebagai lembaga pendidikan Islam mulai terabaikan, terutama oleh keluarga di pusat-pusat kota. Surau bagi mereka adalah tempat bagi anak-anak sekadar untuk belajar agama tingkat dasar dan rumah ibadah, bukan tempat menempa masa depan mereka dengan menuntut ilmu-ilmu agama.

Meningkatnya urbanisasi juga bertanggung jawab atas perubahan sikap orang Minangkabau terhadap pendidikan sekuler *vis-à-vis* pendidikan tradisional surau. Jelas bahwa semakin banyak keluarga, terutama di kota-kota, yang dapat melihat di sekeliling kehidupan keseharian mereka betapa pendidikan sekuler dapat berfungsi sebagai batu loncatan yang penting untuk kemajuan dalam birokrasi pemerintah atau usaha swasta. Mereka juga dapat melihat bahwa "alumni" sekolah sekuler mempunyai akses yang lebih besar ke dalam pekerjaan yang telah diciptakan pemerintah kolonial Belanda. Dengan demikian, ketertarikan pada pendidikan sekuler yang secara perlahan-lahan bertambah setelah reorganisasi sekolah-sekolah Belanda pada

1870-an, memperoleh daya dorong baru berbarengan dengan meningkatnya urbanisasi. Meningkatnya ketertarikan orang Minangkabau pada pendidikan sekuler secara gamblang bisa dilihat dalam kenyataan berikut.

Menjelang peralihan abad 19 ke abad 20, anak-anak lebih banyak yang berusaha mendapat hak masuk sekolah daripada yang dapat ditampung di sekolah-sekolah pemerintah. Ini memberikan kontribusi pada tumbuhnya sejumlah sekolah sekuler swasta yang telah dibuka para alumni sekolah sekuler sendiri. Menjelang 1910, misalnya, jumlah sekolah swasta seperti itu yang terletak di Sumatera Barat telah mencapai setengah dari keseluruhan sekolah di seluruh Jawa.[9] Dan, mereka agaknya berhasil dengan adanya sikap salah seorang gubernur Belanda yang mendorong penutupan sekolah-sekolah pemerintah, dan sebaliknya memberikan subsidi kepada sekolah-sekolah swasta, karena lebih banyak sekolah swasta dapat didanai dengan jumlah uang yang sama. Jumlah orang Minangkabau yang tertarik pada pendidikan sekuler bertambah luas secara geometris sesuai dengan garis pengelompokan keluarga besar. Seseorang yang berpendidikan sekuler cenderung akan mendorong anak-anak dan keponakannya mengikuti jenis pendidikan yang sama, dan pada gilirannya anak-anak dan keponakan mereka juga akan berlaku demikian. Apa yang awalnya berupa aliran kecil pada 1849-an dan 1870-an berkembang menjadi arus besar menjelang 1900-an.

Meningkatnya ketertarikan orang Minangkabau pada pendidikan sekuler bertepatan dengan kebijakan pendidikan baru Belanda sebagai akibat kemenangan kaum liberal Belanda di parlemen untuk memperkenalkan apa yang dikenal dengan "politik etis".[10] Politik Etis, diresmikan pada 1901, yang bertujuan meningkatkan kesejahteraan penduduk pribumi, memberikan kontribusi besar pada perkembangan pendidikan sekuler. Pada 1913, terdapat 111 sekolah rakyat atau sekolah dasar yang direorganisasi di Sumatera Barat. Menjelang 1915, jumlahnya meningkat sampai 358.[11] Pencapaian pendidikan sekuler tidak

dibatasi pada sekolah sekuler dasar dan menengah yang ada di daerahnya sendiri; banyak orang Minangkabau juga pergi ke Jawa untuk melanjutkan studinya, dan bahkan ke Belanda.[12] Semua perkembangan ini memungkinkan orang Minangkabau memiliki *headstart*, awal yang lebih dulu dibandingkan suku-suku lain, dalam pendidikan sekuler. Pada gilirannya, orang Minangkabau ikut dalam barisan para pejabat kolonial Belanda dan mengambil posisi penting dalam tingkatan administrasi pribumi. Tetapi, sebagaimana dinyatakan Graves, orang Minangkabau berupaya mengatasi orde kolonial sekuler yang baru dengan cara-cara mereka sendiri; mereka mengambil apa yang diperlukan dan menyesuaikannya dengan tujuan utama mereka. Meskipun bekerja pada rezim Belanda, mereka tidak mengidentifikasi diri mereka dengan orde kolonial, sebagaimana sering terjadi dalam kasus orang-orang Kristen di Indonesia. Banyak orang Minangkabau merupakan nasionalis yang terkenal dan setia, yang mengorganisasi aktivitas-aktivitas non-Eropa yang otonom dari yang lain, sering lebih vokal; mereka adalah orang-orang yang telah matang berhadapan sistem kolonial.[13]

Terlepas dari keuntungan tersebut, penyebaran pendidikan sekuler di seluruh Minangkabau jelas mempunyai pengaruh besar terhadap pendidikan surau. Keberadaan pendidikan sekuler praktis dapat ditemukan di setiap desa di Minangkabau, tidak hanya dalam segi fisik, tetapi lebih penting lagi secara simbolik. Dua citra yang membedakan pendidikan surau dengan pendidikan sekuler mulai tercipta. Perbedaan antara dua jenis pendidikan itu, lebih jauh lagi, menimbulkan stigma yang dikaitkan dengan pendidikan surau. Secara umum, misalnya, telah stigmaisasi bahwa syaikh dan guru surau memakai baju Cina dan sarung tanpa sandal, apalagi sepatu. Sebaliknya, guru-guru sekolah sekuler dipandang sebagai mereka yang naik sepeda dengan jas tutup, celana panjang dan sepatu.[14] Dengan perbedaan itu—yang tidak selalu benar—para guru surau dianggap sebagi simbol kekolotan, sedangkan guru sekolah

sekuler, sebaliknya, dianggap sebagai simbol kemajuan. Terlepas dari kebenaran citra tersebut, tidak ragu lagi bahwa tersebarluasnya pendidikan sekuler semakin menyudutkan keberadaan pendidikan surau ke dalam situasi yang kian sulit. Meningkatnya jumlah pendaftaran di sekolah-sekolah sekuler tidak ragu lagi mengakibatkan berkurangnya jumlah *urang siak* di surau secara terus-menerus.

Faktor lebih penting yang bertanggung jawab terhadap kemunduran besar pendidikan surau adalah dorongan kuat ulama Kaum Muda untuk memperbarui kehidupan Islam di Minangkabau. Sebagaimana telah disinggung secara sekilas, ulama Kaum Muda, mulai 1900-an, melancarkan serangan sengit kepada ulama tradisional, yakni mereka yang berpusat di surau dan menganut tarekat. Menjelang dekade kedua abad ke-20, mereka melanjutkan serangan terhadap para ulama tradisional yang mendasarkan pandangan agamanya hanya pada *naql*, yaitu otoritas agama yang mapan. Ulama Kaum Muda menegaskan, bahwa iman yang didasarkan pada *taqlîd*,[15] kepenganutan buta terhadap ulama salaf tidaklah benar, karena sumber aktual Islam adalah Al-Quran dan hadis Nabi. Ulama harus kembali pada sumber asli tersebut dan menggunakan akal dalam mengembangkan hukum dan praktik-praktik keagamaan–proses yang disebut dengan *ijtihâd*.[16] Ulama Kaum Muda tidak membatasi serangannya kepada ulama tradisional. Mereka juga mengkritik dengan pedas para fungsionaris *adat* yang cenderung berpihak kepada ulama Kaum Kuno untuk memelihara *status quo* dan keharmonisan yang telah lama berlangsung antara Islam dan *adat*. Ulama Kaum Muda menyeru dihapuskan, direvisi atau disederhanakannya pelbagai upacara keagamaan *adat*, seperti upacara perkawinan dan penguburan, atau cara tradisional merayakan hari-hari keagamaan. Semua ini jelas dipandang para fungsionaris *adat* sebagai serangan langsung terhadap otoritas mereka, dan karenanya, mengancam kemapanan *adat*. Dapat dipahami bahwa otoritas *adat* kemudian bersekutu dengan ulama tradisional melawan gerakan keagamaan baru.[17]

Namun demikian, ulama Kaum Muda tidak membatasi aktivitas mereka semata-mata untuk mempertengkarkan agama tradisional, dan ajaran dan praktik *adat*. Mereka juga mengedepankan program-program yang mempunyai dasar luas untuk peningkatan masyarakat secara umum. Mereka menekankan aktivisme, kemandirian individu dan kecermatan sebagai cara mengatasi kesulitan dalam situasi masa itu. Penetrasi ekonomi uang secara lebih mendalam dan bertambah pentingnya kota memberikan dasar yang memadai bagi gagasan-gagasan ulama Kaum Muda. Karena, watak mereka sebagai gerakan kaum modernis, Kaum Muda segera mengadopsi wahana-wahana modern, seperti organisasi modern, penerbitan media massa, sistem pendidikan modern, dan lain-lain, dalam menyebarluaskan aktivitas mereka. Jadi, ulama Kaum Muda, misalnya, mulai 1910, menerbitkan majalah dua mingguan, *Al-Munir*, di Padang, yang kemudian diikuti jurnal dan majalah lainnya.[18] Semua penerbitan tersebut bertujuan membimbing penduduk kepada agama yang benar, meningkatkan pengetahuan mereka, dan memperkuat persaudaraan di antara mereka, dan paling tidak, membela Islam dari serangan kritisisme manapun. Semua penerbitan itu telah membantu ulama Kaum Muda menyebarkan gagasan-gagasan mereka dan mempengaruhi masyarakat secara keseluruhan.

Pendidikan Tradisional Versus Pendidikan Modern

Dorongan yang lebih dramatis dari ulama Kaum Muda adalah didirikannya benih baru lembaga pendidikan Islam di Minangkabau, umumnya dikenal sebagai *madrasah*.[19] Penting dicatat bahwa madrasah awal Kaum Muda umumnya sangat serupa dengan surau. Hanya pada 1906 sebuah madrasah pertama ulama Kaum Muda didirikan Haji Latif Syakur, yang belajar di Makkah dari 1888-1902. Di madrasah, yang terletak di Kamang, Bukittinggi, ia memperkenalkan pemakaian papan tulis dan meja bagi para murid. Kemudian, pada 1912, ia juga mendirikan Ma-

drasah Al-Tarbiyyah Al-Hasanah di Tengah Sawah Bukittinggi, di mana ia memperkenalkan sistem kelas. Dan pada 1915, Zainuddin Labai, salah seorang ulama muda yang paling cerdas dan murid Haji Rasul, juga mendirikan Madrasah Al-Diniyah. Ia menjadikan sekolah pemerintah sebagai model sekolah dasar keagamaannya, dan menerima anak gadis sebagai murid di madrasah ini. Ia juga memberlakukan sistem kelas dan memperkenalkan kurikulum yang terencana dengan baik di mana pengetahuan umum seperti bahasa, matematika, sejarah dan geografi diajarkan, selain tentu saja pengetahuan agama. Menjelang awal 1920-an jumlah Madrasah Diniyah terus bertambah karena banyak madrasah lain yang baru dibangun menyatakan berafiliasi kepada Madrasah Diniyah, Padangpanjang. Pada 1923, saudara perempuan Zainuddin, Rahmah El-Yunusiyah, mendirikan Madrasah Diniyah Putri,[20] yang kemudian menjadi salah satu madrasah swasta paling terkenal di Indonesia sampai sekarang bagi anak perempuan.

Ulama Kaum Muda tidak hanya mendirikan madrasah, melainkan juga mengubah banyak surau menjadi *madrasah*. Salah satu yang paling penting adalah Surau Jembatan Besi di Padangpanjang, di mana pengajaran agama diberikan sesuai dengan metode surau tradisional sejak akhir abad ke-19. Matapelajaran tradisional, seperti *fiqh* dan tafsir Al-Quran, merupakan materi pelajaran utama. Dengan bergabungnya Haji Abdullah Ahmad dan Haji Rasul, dua pemimpin terkemuka ulama Kaum Muda, Surau Jembatan Besi mulai "memodernisasi" isi pengajarannya. Pada 1916, sistem kelas diperkenalkan di surau itu, tetapi murid-murid masih duduk di atas lantai, dan memperoleh sebuah nama baru; Madrasah Sumatera Thawalib; untuk mempermudah, orang Minangkabau hanya menyebutnya Thawalib. Perubahan lebih besar terjadi pada 1919 dengan diperkenalkannya sistem pendidikan modern ke dalam Thawalib; penggunaan meja sekolah, kurikulum yang terorganisasi secara modern dengan matapelajaran sekuler, dan para murid harus membayar uang sekolah, dan sebagai imbalannya, mereka menerima *ijâzah* yang

memungkinkan mereka menjadi guru profesional. Kemudian, sejumlah surau penting lain di Parabek, Padangjapang, Maninjau, dan Batusangkar mengikuti jalan Thawalib Padangpanjang, dan mengorganisasikan diri mereka di bawah sebuah payung organisasi yang disebut Sumatera Thawalib. Kaum Muda juga mendirikan Persatuan Guru Agama Islam (PGAI). [21]

Pada 1920-an terjadi peningkatan yang cepat jumlah madrasah ulama Kaum Muda. Menjelang 1928, terdapat 39 madrasah Thawalib di seluruh Minangkabau dengan terdaftarnya sekitar 17000 murid. Madrasah Thawalib yang paling besar adalah Thawalib Padangpanjang, Parabek, dan Padangjapang, yang masing-masing mempunyai sekitar 700, 800 dan 500 murid. Peningkatan yang cepat jumlah madrasah Kaum Muda sebagian bukan hanya karena kian tersebarnya pengaruh mereka dan meningkatnya keadaan ekonomi, tetapi juga karena kebijakan kolonial Belanda yang sampai 1919 cenderung mendukung gagasan dan aktivitas Kaum Muda. Juga diperkirakan bahwa dari pertengahan 1920-an sampai 1928, madrasah-madrasah Thawalib menghasilkan kurang lebih 1000 alumni.[22] Jumlah alumni tersebut sangat penting setelah 1927, ketika Minangkabau memulihkan diri dari pemberontakan Komunis yang abortif,[23] karena berarti telah ada sekelompok ulama Kaum Muda yang terdidik yang memberikan kepemimpinan bagi penduduk. Pada 1931, setelah banyak madrasah ulama Kaum Muda memperkuat hubungan mereka dengan Sumatera Thawalib–karena keterlibatan dalam pemberontakan komunis 1927—30 madrasah Thawalib masih tersisa. Dan pada tahun yang sama, terdapat 120 madrasah Diniyah.[24] Dan, beberapa madrasah kaum modernis tersebut dikaitkan dengan Permi (Persatuan Muslim Indonesia) yang baru didirikan, yang diharapkan dapat menggantikan organisasi terdahulu, Sumatera Thawalib.

Ulama Kaum Muda tidak hanya mendirikan madrasah, tetapi juga sekolah umum. Pada 1909, Haji Abdullah Ahmad mendirikan sebuah sekolah dasar umum yang serupa dengan

HIS (Hollandsch Inlandsche School), kecuali bahwa matapelajaran agama dan membaca Al-Quran wajib diajarkan. Pada 1915, sekolah yang mulai menerima subsidi dari pemerintah Belanda mengubah namanya menjadi Hollandsch Maleische School Adabiyah. Pada 1933, terdapat 132 sekolah seperti itu, yang disebut Abdullah dengan sekolah "kombinasi", yakni sekolah umum dengan matapelajaran agama dalam kurikulumnya. Tetapi, kita tidak tahu apakah semua atau sebagian dari 132 sekolah "kombinasi" itu milik ulama Kaum Muda.[25] Abdullah menegaskan bahwa pertumbuhan yang cepat sekolah-sekolah "kombinasi" mengintensifkan kecenderungan "sekulerisasi" dalam sistem pendidikan Minangkabau. Kecenderungan itu mulai dengan dimasukkannya banyak sekali matapelajaran "sekuler" ke dalam madrasah Kaum Muda.[26] Tetapi dengan bukti yang sama, saya akan menegaskan bahwa keberadaan sekolah-sekolah "kombinasi" sampai derajat tertentu juga berarti "Islamisasi" pendidikan sekuler. Adalah ulama Kaum Muda yang memulai memperkenalkan matapelajaran agama ke dalam sekolah-sekolah yang mengikuti sekolah pemerintah Belanda; yang terakhir ini, kita tahu, menghapuskan matapelajaran agama dari kurikulum. Tradisi memasukkan matapelajaran agama ke dalam kurikulum sekolah sekuler kemudian diadopsi pemerintah Indonesia dan berlanjut sampai sekarang.

Sayap penting lain kelompok kaum modernis yang sangat aktif dalam pembaharuan pendidikan, khususnya di Minangkabau, adalah Muhammadiyah. Berdiri di Yogyakarta pada 1912, Muhammadiyah diperkenalkan Haji Rasul di Minangkabau pada 1925. Mendapat keuntungan dari situasi yang agak kacau di Minangkabau sebelum dan setelah pemberontakan komunis pada 1927, Muhammadiyah berkembang dengan cepat di seluruh alam Minangkabau. Pemerintah Belanda sendiri pada awalnya mendukung penyebaran Muhammadiyah dengan harapan dapat melunakkan unsur-unsur radikal, terutama di kalangan kaum agama dan ulama. Pada 1930, Muhammadiyah mempunyai 26

cabang dan 8 sekolah "kombinasi", 9 madrasah, dan sekolah khusus bagi anak yatim di Minangkabau.[27] Menjelang 1933, Muhammadiyah secara cukup mencolok mempunyai 122 sekolah "kombinasi" dan madrasah di Minangkabau dengan 5835 murid.[28]

Pertumbuhan cepat madrasah, sekolah "kombinasi", dan pendidikan umum bersama-sama dengan perubahan ekonomi dan urbanisasi, serta meningkatnya kecenderungan di Minangkabau mengadopsi suatu sistem keluarga yang lebih patrimonial seperti telah disinggung sebelumnya, merupakan faktor-faktor utama yang menyebabkan perubahan gradual sifat para pencari ilmu yang secara tradisional kita kenal dengan *urang siak*. Dengan didirikannya madrasah dan sekolah di hampir setiap *nagari*, pencari ilmu sekarang tidak harus pergi ke tempat yang jauh–meski boleh juga melakukannya—dalam mencari ilmu. Pada dasarnya, ia tidak lagi merupakan murid *peripatetik* sebagaimana *urang siak* sebelumnya; ia sekarang menjadi murid yang lekat dengan madrasah atau sekolah modern. Ia tidak lagi murid yang di masa lalu memakai sarung dengan kopiah, tetapi lebih merupakan murid modern dengan celana pendek dan baju gaya Barat. Sekarang ia datang ke madrasah atau sekolah hanya pada waktu yang telah ditetapkan secara teratur untuk menerima pelajaran; ia tidak lagi mesti tinggal dan menggunakan masa mudanya dalam suatu lembaga pendidikan sebagaimana dipraktikkan di surau. Dengan demikian, ia sekarang terlibat lebih dalam proses untuk mendapat pengetahuan daripada proses belajar apalagi pembentukan watak. Lebih jauh lagi, studinya kini dibiayai keluarganya sendiri, bukan dengan pekerjaaannya di surau atau sumbangan penduduk di sekitar surau seperti di masa lalu. Semua itu mengandung arti terputusnya interaksi antara pencari ilmu dengan komunitasnya secara keseluruhan.

Pada saat yang sama sifat lembaga pendidikan agama mengalami banyak perubahan. Lembaga pendidikan agama masa

itu, yakni, madrasah, tidak lagi dianggap sebagai milik personal guru, kebalikan dari syaikh surau yang mengklaim kepemilikan lembaga pendidikan agama tersebut. Karena itu, peralihan otoritas atau kepemimpinan pada lembaga pendidikan baru keagamaan tidak berdasarkan kepada darah atau hubungan perkawinan sebagaimana dipraktikkan di surau. Dalam konteks ini, lembaga pendidikan baru keagamaan dapat tetap hidup ketika pendirinya meninggal, berlawanan dengan surau yang sering mengalami krisis kepemimpinan dan merosot atau punah setelah meninggalnya sang pendiri atau syaikh. Lebih-lebih lagi, lembaga pendidikan baru keagamaan didirikan organisasi setempat, bukan individu. Diperkenalkannya sistem organisasi modern dalam mengatur pendidikan agama membuat sekolah baru keagamaan mampu lebih bertahan lama daripada surau yang sangat tergantung pada pengetahuan atau kharisma personal.

Semua perkembangan tersebut jelas menciptakan pengaruh yang besar terhadap pendidikan surau. Menurut sebuah laporan pada 1933, ulama Kaum Tua mempunyai 589 surau dengan 9285 murid. Tampaknya jumlah surau tidak hanya mencakup surau penuh, tetapi juga surau *mangaji*, yang mempunyai fungsi terbatas sebagai tempat belajar membaca Al-Quran dan rumah ibadah. Sebaliknya, ulama Kaum Muda mempunyai 452 madrasah dengan 25.292 murid, sementara itu terdapat 132 sekolah "kombinasi" dengan 44.577 murid. Lihat tabel berikut.

Tipe Sekolah Swasta[29] 1933

	Tipe Sekolah	Sekolah	Murid
1.	Surau Kaum Tua; pendidikan agama murni	589	9.285
2.	Madrasah Kaum Muda; sekolah agama dengan matapelajaran sekuler.	452	25.292
3.	Sekolah "kombinasi"; sekolah sekuler dengan matapelajaran agama	132	44.577
4.	Sekolah sekuler murni	35	824

Tentu saja kemapanan surau tidak cukup memadai untuk membendung kebangkitan madrasah dan sekolah Kaum Muda. Dalam melawan penyebaran gagasan dam aktivitas Kaum Muda, ulama Kaum Tua cenderung meniru metode yang diterapkan kaum modernis. Maka, pada 1921, mereka membentuk Ittihadul Ulama Minangkabau (Persatuan Ulama Minangkabau), mendirikan surau di Banuhampu, dekat Bukittinggi sebagai sebuah *counter* organisasi terhadap PGAI yang merupakan organisasi ulama Kaum Muda.[30] Tetapi, jauh dari harapan kaum tradisionalis, Ittihadul Ulama merosot dengan cepat. Ia tidak dapat menyamai keberhasilan PGAI, terutama dalam hal mendirikan madrasah dan sekolah kombinasi baru di seluruh Minangkabau. Keberhasilan organisasi ulama Kaum Muda sebagian besar disebabkan kemampuan mereka memperoleh simpati dari penduduk kota, khususnya para pedagang dan pengusaha, yang memberikan dukungan material terhadap pendirian madrasah dan sekolah Kaum Muda.

Kepemimpinan surau tampaknya menyadari bahwa sangat sulit mempertahankan sistem pendidikan tradisional surau di tengah arus kuat sistem madrasah atau sekolah "kombinasi" modern baru yang melanda seluruh masyarakat Minangkabau. Karena itu, sistem sekolah modern secara perlahan-lahan diterima sebagian kecil komunitas surau. Syaikh Abbas dari Surau Alanglawas di Bukittinggi, misalnya, membuka Madrasah Al-Arabiyah di kota asalnya pada 1918, dan madrasah lain di Bukittinggi pada 1924. Tetapi upayanya mendapatkan perlawanan yang kuat dari kolega-koleganya di kalangan penguasa surau.[31] Tidak sampai 1928, keuntungan sistem sekolah modern diakui kepemimpinan surau secara umum, ketika beberapa di antara mereka mengubah *surau*nya menjadi madrasah yang terorganisasi atau mendirikan semacam sekolah agama berdampingan dengan surau tradisional. Untuk melakukan koordinasi di antara sistem pendidikan baru pada komunitas surau, Madrasah Tarbiyah Islamiyah didirikan pada 5 Mei 1928.[32]

Upaya-upaya kaum tradisionalis menandingi keberhasilan ulama Kaum Muda tidak terbatas pada apa yang telah kita singgung sebelumnya. Mereka juga menerbitkan majalah guna menyampaikan pesan-pesan mereka, seperti *Suluh Melayu* di Padang (1933), *Al-Mizan* di Maninjau (1928), dan lain-lain. Sayangnya, semua itu tidak bisa berjalan secara terus-menerus. Upaya yang lebih ambisius dari penguasa surau adalah mengubah organisasi Madrasah Tarbiyah Islamiyyah menjadi Persatuan Tarbiyah Islamiyah, disingkat Perti, pada 20 Mei 1930. Perti didirikan kaum tradisionalis terkemuka, seperti Syaikh Abbas dari Padanglawas, Syaikh Sulaiman Al-Rasul dari Candung, dan Syaikh Muhammad Djamil Djaho dari Padangjapang. Mereka semua mempunyai surau besar sendiri-sendiri. Dalam pertemuan mereka, selain mendirikan Perti, mereka juga memutuskan bahwa semua surau harus dimodernkan sesuai dengan model yang dikembangkan Kaum Muda.[33]

Kita tidak mengetahui sampai tingkat apa skema untuk modernisasi surau diimplementasikan, tetapi kita bisa memastikan bahwa apapun jenis modernisasi yang mereka lakukan, secara bertahap akan menyapu bersih sifat asli pendidikan surau itu sendiri. Bagaimana pun tragisnya hal itu, tidak ragu lagi, kaum tradisionalis tidak memiliki alternatif lain dalam mempertahankan keberadaan pendidikan surau, kecuali mereorganisasinya sejalan dengan berbagai perkembangan baru di kalangan masyarakat Minangkabau. Juga penting dicatat, bahwa tujuan utama Perti sendiri adalah merorganisasikan tidak hanya kaum tradisionalis di Minangkabau, tetapi juga di tempat lain di Indonesia.[34] Lagi-lagi, karena berbagai alasan, Perti tidak mampu menandingi keberhasilan organisasi kaum modernis, dan ia tetap merupakan organisasi yang marginal, baik di Minangkabau maupun pada tingkat nasional.

Faktor penting lain yang menyebabkan kemunduran pendidikan surau adalah kebijakan kolonial Belanda terhadap surau itu sendiri *vis-à-vis* gagasan dan aktivitas ulama Kaum Muda.

Terutama setelah Perang Padri dan kekacauan pada 1908, Belanda memutuskan bahwa surau dan tarekat-tarekatnya adalah kelompok yang mengingkari orde Belanda. Karena itu, Belanda selalu mencari cara-cara yang efektif guna mengawasi dan mengontrol pengaruh surau yang sangat membahayakan, dan menjadikannya terisolasi dari arus utama masyarakat. Dalam konteks terakhir, misalnya, Belanda selalu mencoba mengucilkan guru-guru agama, yang mereka beri label "pemimpin spiritual independen", (yakni penguasa surau tarekat dan haji), dari memegang jabatan adat dan administratif.[35] Juga, karena alasan ini, Belanda setidaknya sampai 1919 sejalan dengan ulama Kaum Muda. Gubernur Belanda umumnya percaya bahwa ulama Kaum Muda tidak anti-pemerintah atau tidak tertarik pada politik.

Kaum Muda sendiri sampai derajat tertentu, baik dalam visi maupun programnya, mampu memperlihatkan kepada Belanda bahwa mereka merupakan patner pemerintah dalam upaya meningkatkan kesejahteraan rakyat Minangkabau.[36] Dan, hanya pada 1020-an, pemerintah Belanda mulai mengawasi dengan ketat semua aktivitas ulama Kaum Muda. Tetapi, pada saat itu mereka telah memberikan pengaruh yang meresap di kalangan masyarakat Minangkabau, dan mereka telah berhasil membangun banyak madrasah dan sekolah di seluruh Minangkabau sebagaimana telah kita bicarakan sebelumnya. Ketika Belanda mencoba memaksakan Ordonansi Guru,[37] dan Ordonansi Sekolah Liar[38] di Minangkabau, masing-masing pada 1928 dan 1932, penentangan tidak hanya muncul dari ulama Kaum Tua, tetapi juga dari ulama Kaum Muda. Ordonansi tersebut, yang pada prinsipnya bertujuan mengekang surau agama dan pendidikan madrasah, pada kenyataannya, membuat Kaum Tua dan Kaum Muda bersatu menentang peraturan seperti itu. Pemerintah Belanda akhirnya harus menarik kembali ordonansi itu. Ini mempermudah jalan, khususnya bagi Kaum Muda melanjutkan keberhasilan mereka dalam pembaharuan pendidikan. Pada sisi yang lain, ulama Kaum Tua harus berjuang pahit dari hari ke

hari demi mempertahankan keberadaan pendidikan surau yang semakin terus merosot.

Penutup

Dengan demikian, surau telah menempuh perjalanan sangat panjang. Surau pada mulanya adalah lembaga pribumi pra-Islam yang berkembang untuk mempertemukan tujuan agama dan aturan *adat*. Dengan kedatangan Islam di Minangkabau pada abad ke-16, surau juga diislamisasikan. Adaptasi Islam terhadap surau mencerminkan sifat fleksibel Islam. Karena itu, surau terus memainkan fungsi-fungsi *adat*nya dan menjadi bagian integral dari kehidupan agama Islam di Minangkabau. Dalam konteks terakhir, surau berfungsi tidak hanya sebagai rumah ibadah atau tempat di mana anak-anak Minangkabau mempelajari pengetahuan dasar Islam pertama, tetapi juga sebagai suatu lembaga pendidikan Islam yang penuh di mana Kaum Muda Minangkabau menerima ajaran Islam yang luas.

Perkembangan surau sebagai lembaga pendidikan Islam sepenuhnya sangat berkaitan erat dengan corak Islam yang datang di Minangkabau. Karena jenis Islam yang datang di Minangkabau sangat dipengaruhi sufisme (tarekat), surau segera menjadi pusat tarekat. Dengan sifat seperti itu, tidak mengherankan jika penekanan pendidikan surau diberikan pada kepercayaan dan amalan tarekat, di samping ilmu-ilmu Islam lainnya. Pendidikan agama surau, dengan sifatnya yang khusus, mampu memenuhi kebutuhan riil penduduk dalam pembentukan karakter anak-anak mereka, atau memberikan orientasi yang lebih jelas bagi kehidupan mereka, menaikkan status mereka, dan pada akhirnya memberikan mereka kekuatan dan dukungan spiritual dalam menghadapi kesulitan-kesulitan kehidupan aktual mereka. Semua ini menyebabkan bangkitnya surau sebagai lembaga pendidikan terkemuka dan menjadi lembaga *supra-nagari* dan *supra-suku* yang mampu menawarkan cara alternatif mengatur urusan-urusan kemasyarakatan.

Pembaharuan awal di Minangkabau terhadap Islam yang lebih berorientasi syariat agak mengherankan dilakukan sejumlah surau terkemuka. Gagasan pembaharuan itu sendiri merupakan akibat dari perkembangan baru di dalam tubuh sufisme di dunia Islam secara keseluruhan. Ini mencerminkan kenyataan bahwa perkembangan Islam di Minangkabau tidak dapat dipisahkan dari seluruh kecenderungan di Dunia Islam. Pembaharuan awal, merupakan jenis pembaharuan damai, segera diikuti gerakan pembaharuan radikal yang dipelopori kaum Padri. Gerakan Padri menimbulkan konflik dan perang sipil tidak hanya di kalangan penduduk Minangkabau, tetapi pada akhirnya juga menggiring ke dalam perang berskala besar ketika Belanda mulai ikut campur dalam peperangan. Meskipun kalah dalam perang, kaum Padri berhasil memperkuat posisi Islam *vis-à-vis adat*.

Setelah pulih dari kekacauan pasca Perang Padri, keberadaan pendidikan surau terancam perkembangan baru kehidupan sosio-ekonomi sebagai akibat dari kebijakan kolonial Belanda setelah mereka menguasai sepenuhnya Minangkabau. Belanda memperkenalkan pendidikan sekuler yang kemudian mendorong kaum pribumi membangun sekolah *nagari*. Reorganisasi sekolah *nagari* oleh Belanda pada 1870-an memberikan kontribusi besar terhadap kecenderungan "sekulerisasi" pendidikan di Minangkabau. Meskipun pendidikan sekuler bangkit, surau terus memainkan peranan pentingnya dalam mendidik anak-anak Minangkabau sepanjang abad ke-19.

Awal 1900-an Minangkabau, sekali lagi, dilanda gelombang baru yang kuat pembaharuan Islam yang diperkenalkan Syaikh Ahmad Khatib dan murid-muridnya, yang dikenal sebagai ulama Kaum Muda. Mereka mengecam tidak hanya kepercayaan dan amalan surau tarekat, tetapi juga sistem pendidikan surau itu sendiri. Dalam waktu yang relatif singkat, Kaum Muda berhasil membangun banyak madrasah sebagai alternatif modern bagi pendidikan surau. Madrasah baru mengadopsi sistem dan organisasi pendidikan modern yang terbukti menarik bagi banyak

orang Minangkabau. Ekspansi madrasah dan sekolah "kombinasi" Kaum Muda bersama-sama dengan meningkatnya ketertarikan penduduk Minangkabau terhadap pendidikan sekuler dan perubahan cepat sosio-ekonomi memberikan kontribusi signifikan bagi kemunduran pendidikan surau secara drastis. Jumlah *urang siak* menjadi relatif kecil dibanding dengan sangat banyaknya jumlah murid madrasah dan sekolah "kombinasi" Kaum Muda, dan sekolah sekuler pemerintah.

Kemunduran yang terus berlanjut pendidikan surau disadari sepenuhnya oleh para pengelola surau atau ulama Kaum Tua. Karena itu, mereka menyatukan upaya melalui organisasi mereka sendiri. Dalam perjuangan mereka mempertahankan keberadaan pendidikan surau, mereka cenderung mengadopsi metode Kaum Muda, khususnya dengan memodernkan sistem surau mereka. Modernisasi pendidikan surau sampau derajat tertentu berkurang secara sangat alamiah. Ini tentu saja merupakan situasi yang sangat sulit di mana ulama Kaum Tua tampaknya tidak mempunyai pilihan lain.

Sangat jelas bahwa aliran yang terus-menerus dari gagasan dan kecenderungan baru yang melanda Minangkabau adalah penentu utama kebangkitan dan kemerosotan pendidikan surau. Keterbukaan Minangkabau terhadap gagasan-gagasan baru membangkitkan dorongan yang konstan terhadap pembaharuan demi memperjelas jalan menuju kemajuan. Dalam konteks ini, kita dengan mudah memahami bagaimana pahitnya perjuangan surau agar tetap hidup sebagai benteng tradisionalisme Islam di Minangkabau hingga sekarang.

Catatan Kaki

[1]Taufik Abdullah, "Adat and Islam: An Examination of Conflict in Minangkabau", *Indonesia*, N0. 2 (Oktober 1966), h. 17-8; Christine Dobbin, *Islamic Revivalism in a Changing Peasant Economy: Central Sumatra, 1784-1847*, London, 1983, h. 242.

[2]Sketsa biografis singkat dan aktivitas Syaikh Ahmad Khatib dapat ditemukan dalam Deliar Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia 1900-1942*, Singapore, 1973, h. 31-3. Lihat juga, Akhria Nazwar, *Syekh Ahmad Khatib*, Jakarta, 1983.

[3]Murid-murid modernisnya yang paling terkemuka di Minangkabau adalah Syaikh Muhammad Djamil Djambek di Bukit Tinggi, Haji Abdullah Ahmad di Padang dan Padangpanjang, Haji Rasul (juga dikenal sebagai Syaikh Abdul Karim Amrullah) di Maninjau dan Padangpanjang, dan Syaikh Thaib Umar di Batusangkar. Murid-muridnya di Jawa adalah Haji Ahmad Dahlan, pendiri gerakan modernis, Muhammadiyah. Tetapi sejumlah muridnya tetap sebagai kaum tradisionalis, seperti Syaikh Sulaiman Al-Rasuli dari Surau Tjandung, Bukittinggi, dan Kiai Haji Hasyim Asy'ari, pendiri Pesantren Tebuireng dan kemudian pemimpin gerakan tradisi, Nahdlatul Ulama. Untuk informasi lebih jauh tentang murid-murid Ahmad Khatib di Minangkabau, lihat, Noer, *the Modernist Muslim*, h. 35-9; Taufik Abdullah, *Schools and Politics: the Kaum Muda Movement in West Sumatera*, NY.: Ithaca, 1971, terutama h. 13-5, 45-63.

[4]Noer, *The Modernist Muslim*, h. 32-3; Abdullah, *Schools and Politics*, h. 13-5; Dobbin, *Islamic Revivalism*, h. 242-3.

[5]Hadji Abdullah Ahmad, *Pemboeka Pintoe Sjorga*, Padang, 1914, h. 47; Taufik Abdullah, "Modernization in the Minangkabau World: West Sumatra in the Early Decades of the Twentieth Century", dalam C. Holt (ed.), *Culture and Politics in Indonesia*, NY.: Ithaca, 1972, h. 225-6.

[6]Abdullah, "Modernization in the Minangkabau World", h. 209-10; *Schools and Politics*, h. 8.

[7]Abdullah, "Modernization in the Minangkabau World", h. 210-2; *Schools and Politics*, h. 9-10; Tsuyoshi Kato, *Matriliny and Migration: Evolving Minangkabau Tradition in Indonesia*, NY.: Ithaca, 1982, h. 159-63.

[8]Lihat, Kato, *Matriliny and Migration*, h. 173-80.

[9]Elizabeth E. Graves, *The Minangkabau Response to Dutch Colonial Rule in the Nineteenth Century*, NY.: Ithaca, 1981, h. 125.

[10]Untuk informasi lebih jauh mengenai asal usul dan penerapan kebijakan tersebut di seluruh Hindia Belanda, misalnya, lihat, JS. Furnivall, *Netherlands India: A Study of Plural Economy*, London, 1967, terutama h. 229-36.

[11]Lihat, Abdullah, *Schools and Politics*, h. 11. Dia mengutip para tokoh dari J. Ballot, "Memorie van Overgrave", *Verbaal*, no. 15 (5 April 1916), h. 81-2.

[12]Abdullah, *Schools and Politics*, h. 11; Graves, *The Minangkabau Response*, h. 117, 143.

[13]Graves, *The Minangkabau Response*, h. 144.

[14]Muhammad Radjab, *Semasa Ketjil di Kampung (1913-1928): Autobiografi Seorang Anak Minangkabau*, Djakarta, 1950, h. 16.

[15]*Taqlîd* adalah mengikut secara tidak kritis terhadap pendapat atau perbuatan orang lain. Lihat, "Taqlid", dalam HAR Gibb and Kramers (ed.), *Shorter Encyclopaedia of Islam*, Leiden, 1974, h. 562-4.

[16]Lihat, "Ijtihad", dalam Gibb dan Kramers (ed,), *Ibid.*, h. 158.

[17]Abdullah, *Schools and Politics*, h. 13, 47.

[18]Noer, *The Modernist Muslim*, h. 39-40; Abdullah, *Schools and Politics*, h. 44, 60.

[19]Lihat, perkembangan konsep madrasah di Dunia Islam dalam "Madrasa", dalam Gibb and Kramers (ed.), h. 300-10.

[20]Noer, *The Modernist Muslim*, h. 41, 44, 52-6; Abdullah, *Schools and Politics*, h. 55.

[21]Noer, *The Modernist Muslim*, h. 44-50; Abdullah, *Schools and Politics*, h. 17, 34-6, 56.

[22]Abdullah, *Schools and Politics*, h. 61.

[23]Untuk informasi lebih jauh tentang pemberontakan kaum komunis 1927 di Minangkabau, misalnya, lihat, B. Schrieke, "The Causes and Effects of Communism on the West Sumatra", dalam karyanya *Indonesian Sociological Studies: Selected Writings of B. Schrieke*, I, The Hague and Bandung, 1955; Harry J. Benda, "The Communist Rebellion of 1926-1927 in Indonesia", *the Pacific Historical Review*, Vol. 24 (1955), h. 139-52; Harry J. Benda and Ruth McVey, *The Communist Uprisings of 1926-1927 in Indonesia: Key Documents*, NY.: Ithaca, 1960.

[24]Abdullah, *Schools and Politics*, h. 211.

[25]Lihat, tabel 5 dalam Abdullah, *Schools and Politics*, h. 215.

[26]*Ibid.* h. 212.

[27]Lihat tabel 3 dalam *ibid.*, h. 108.

[28]*Ibid.*, h. 211-2.

[29]Source: Mailrapport 881x (1939) dalam *ibid*, h. 213.

[30]Noer, *The Modernist Muslim*, h. 221.

[31]*Ibid.* Abdullah, *Schools and Politics*, h. 135-6.

[32]Abdullah, *Schools and Politics, ibid.*

[33]Mahmud Junus, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*, Jakarta, 1979, h. 102-16.

[34]Perti sama dengan gerakan modernis, Permi, kemudian menjadi sebuah partai politik dan terus hidup sampai Pemilihan Umum Indonesia pada 1971. Pada periode setelah pemilu, semua partai Islam, termasuk Perti, difusikan ke dalam Partai Persatuan Pembanguan (PPP). Khusus mengenai Perti, lihat, Deliar Noer, *Partai Islam di Pentas Nasional, 1945-1965*, Jakarta, 1987, h. 72-5; "Contemporary Political Dimension of Islam", dalam MB Hooker (ed.), *Islam in Southeast Asia*, Leiden, 1983, h. 184-98.

[35]Untuk laporan yang sangat baik tentang berbagai kebijakan Belanda guna mengekang Islam di Indonesia, termasuk di Minangkabau, lihat, H. Aqib Suminto, *Politik Islam Hindia Belanda*, Jakarta, 1985, terutama h. 9-98.

[36]Abdullah, *Schools and Politics*, h. 51-2.

[37]Ordonansi Guru pertama kali dikeluarkan pada 1905 dan diterapkan di Jawa dan Madura. Mulai 1920, penerapannya diperluas ke pulau-pulau lain. Di antara ordonansinya menyatakan bahwa "siapapun pribumi yang bukan pendeta Kristen" harus mempunyai izin mengajar dari "pemimpin pribumi" sebelum memberikan pengajaran agama. Para pengajar agama juga harus mendaftarkan murid-muridnya; dan bupati atau pemimpin lainnya bisa mengontrol sekolah-sekolah agama. Dengan ordonansi ini, pemerintah Belanda berharap dapat mengontrol aktivitas-aktivitas mereka yang disebut "para pengajar agama yang independen", yakni, kiai dari pesantren di Jawa dan syaikh atau guru dari surau di Minangkabau. Lihat, Suminto, *Politik Islam*, h. 51-8; Abdullah, *Schools and Politics*, h. 111-22; Noer, *The Modernis Muslim*, h. 175-9.

[38]Ordonasi sekolah liar menyatakan bahwa mereka yang ingin memberikan pelajaran di sekolah-sekolah swasta yang tidak disubsidi harus memperoleh izin tertulis dari kantor daerah pemerintah kolonial. Pelamar harus mempunyai sertifikat dari pemerintah atau sekolah yang disubsidi dan mesti bisa meyakinkan pejabat daerah bahwa mereka tidak akan melanggar "ketertiban dan aturan". Ordonasi ini memunculkan penentangan keras dari sebagian besar organisasi Islam dan nasionalis di seluruh Jawa dan Minangkabau. Lihat, Suminto, *Politik Islam*, h. 58-63; Abdullah, *Schools and Politics*, h. 216-21; Noer, *The Modernnist Muslim*, h. 180-5.

EPILOG | DARI SURAU KE PESANTREN

Wacana dan gerakan "kembali ke surau" telah bergaung dalam beberapa tahun terakhir di kalangan para ulama, pemimpin Minang, baik di Sumatera Barat maupun di rantau. Kemunculan wacana dan gerakan itu tidak ragu lagi berkaitan dengan perkembangan politik masa pasca-Soeharto, ketika kebijakan desentralisasi dan otonomisasi daerah menemukan momentumnya. Seberapa jauh wacana dan gerakan "kembali ke surau" tersebut telah berhasil, agaknya masih terlalu dini untuk dinilai; meski sementara itu, gejala-gejala pesimisme juga semakin menguat.

Tetapi satu hal sudah pasti. Wacana dan gerakan "kembali ke surau" pada satu segi boleh jadi mencerminkan "romantisme" sejarah orang Minang sekarang tentang surau sebagai *local genius* dalam kehidupan keagamaan, sosial-budaya dan *adat* Minangkabau. Surau sebagai *local genius* dalam ingatan bersama (*collective memory*) masyarakat Minangkabau tidak hanya mampu melahirkan sejumlah ulama besar—yang memainkan peran penting dalam kancah nasional—tetapi juga keunggulan sosial-budaya dan adat-istiadat Minang.

Dalam semangat dan riuh rendah program desentralisasi pada masa pasca-Soeharto, menemukan kembali (*reinventing*) *local genius* dalam masyarakat daerah—dalam konteks Sumatera Barat adalah surau dan *nagari*—tampaknya menjadi sebuah wacana dan agenda penting. Masalahnya kemudian, situasi

sosial-budaya dan keagamaan yang telah demikian banyak berubah sejak surau mengalami "kejayaannya" pada masa silam membuat kita harus berpikir lebih obyektif paling tidak tentang dua hal: pertama, *feasibility* dan *viability* surau dalam masa kini dan mendatang, jika gerakan "kembali ke surau" akan berhasil; kedua, *feasibility* dan *viability* pesantren yang justru kelihatan semakin menjadi alternatif bagi surau.

Citra Surau

Pembahasan mengenai *feasibility* dan *viability* surau tampaknya harus dimulai dengan citra dan posisi surau dalam masyarakat Minangkabau sekarang ini. Agaknya banyak anggota masyarakat Minang, khususnya generasi muda, tidak memiliki ide atau gagasan yang jelas tentang surau, apalagi dalam kaitannya dengan pesantren. Istilah surau kini bagi mereka mungkin lebih sering diasosiasikan atau bahkan diidentikkan dengan langgar atau musala, tempat salat dan belajar mengaji.

Generasi muda Minang, khususnya yang lahir sejak masa Orde Baru—ketika perubahan politik, sosial-budaya mulai berlangsung secara cepat dan berdampak luas—masyarakat Sumatera Barat juga mengalami proses perubahan, yang membuat posisi surau semakin terpojok. Pada bidang politik, penghapusan lembaga *nagari*—yang menempatkan surau dalam posisi integral dalam tatanan *nagari*—misalnya, mengakibatkan surau kehilangan basisnya dalam sistem dan kelembagaan sosial-politik *nagari*. Pemerintahan *nagari* yang secara tradisional mencakup kepemimpinan keagamaan—yang bertumpu pada lembaga-lembaga keagamaan seperti surau—dalam *tiga tungku sajarangan*, tersingkir dalam struktur kepemimpinan formal "desa", sehingga berada hanya pada posisi informal yang cenderung marjinal dan pinggiran.

Dalam bidang sosial, budaya, perubahan-perubahan yang dihasilkan "pembangunan" menimbulkan urbanisasi yang meningkat secara cepat, baik pada tingkat lokal di Sumatera Barat

sendiri, maupun di tingkat nasional. Semakin banyak anak muda—apakah masih bujangan maupun yang berkeluarga—yang hijrah ke perkotaan baik di lingkungan Sumatera Barat sendiri maupun ke daerah-daerah lain. Hampir bisa dipastikan, surau-surau di wilayah urban Sumatera Barat lebih berfungsi sebagai "musala" dan "langgar", sekadar tempat bagi anak-anak untuk belajar mengaji, daripada sebagai lembaga pendidikan keagamaan sepenuhnya (*full fledged Islamic educational institution*). Struktur sosial masyarakat Minang yang semakin menjadi "keluarga nuklir" di mana ayah merupakan penanggung jawab keluarganya, membuat anak laki-laki tidak harus lagi tidur di surau; mereka kini sudah punya tempat di rumah orang tua mereka masing-masing.

Dalam perkembangan lebih jauh, dengan menguatnya keluarga nuklir, tanggung jawab atas pendidikan agama, semakin diambil alih keluarga daripada paguyuban *adat* dan lingkungan lebih luas yang disimbolisasikan surau. Keluarga—ayah dan ibu—yang memiliki pengetahuan keagamaan, relatif tidak mengalami persoalan dalam menghadapi perkembangan yang tidak menguntungkan dalam penanaman pendidikan agama ini, karena mereka bisa mengajar anak-anak mereka mengaji Al-Quran dan ilmu pengetahuan dan ibadah lainnya. Tetapi bagi keluarga-keluarga yang tidak memiliki kemampuan seperti itu, dan tidak mendorong anak-anaknya pergi ke surau (musala atau langgar) untuk belajar mengaji, atau sekaligus tidak mampu mendatangkan guru mengaji ke rumah, maka pengikisan keislaman berlanjut di kalangan generasi muda Minang.

Dalam semua perkembangan ini, generasi muda Minang sekarang mungkin jarang mendengar istilah *pakiah saringgik*. Istilah terakhir ini yang pasti lebih akrab dalam wacana generasi pra-Orde Baru, mengacu kepada murid-murid surau yang berkeliling dari rumah ke rumah, dari pekan ke pekan untuk mendapatkan sedekah dan sumbangan lain untuk keperluan surau. Generasi muda Minang masa Orde Baru agaknya sudah

jarang mendengar istilah *pakiah saringgik* tersebut, karena memang para *pakiah*—sebutan untuk murid-murid dan orang-orang surau—semakin jarang, sebab surau sebagai lembaga pendidikan sepenuhnya semakin berkurang, jika tidak menyatakan hampir lenyap.

Dengan demikian, generasi muda Minang masa Orde Baru memiliki hanya gambaran yang samar-samar tentang surau sebagai lembaga pendidikan sepenuhnya. Atau, boleh jadi juga mereka mewarisi citra surau yang melekat pada kalangan generasi Minang pra-Orde Baru; mereka yang terakhir ini menganggap surau sebagai simbol keterbelakangan. Seperti pernah dikeluhkan Buya Hamka, sejak meningkatnya modernisasi dalam Alam Minangkabau pada awal abad ke-20, surau bagi kalangan banyak masyarakat Minang dianggap sebagai simbol "dunia *tangkelek* dan kain sarung" sebagai kontras dari "dunia sepatu dan pantalon" yang dipandang merepresentasikan kemajuan seperti dibayangkan terdapat pada sekolah-sekolah umum yang terus menemukan momentumnya sejak perempatan terakhir abad ke-19.

Memang sekarang, dalam era otonomisasi dan desentralisasi di Sumatera Barat, surau kembali menjadi *public discourse* di kalangan masyarakat Minang sendiri. Tetapi pada saat yang sama, surau cenderung telah hilang dari nomenklatur kontemporer kelembagaan pendidikan Islam baik di tingkat Sumatera Barat maupun nasional. Sebagai contoh saja, semiloka yang sebenarnya membahas surau di Bukittinggi secara ironis bertajuk "Pesantren Bersejarah di Sumatera Barat", bukan "Surau Bersejarah di Sumatera Barat". Secara implisit kenyataan ini mengindikasikan adanya keengganan tertentu, bahkan di "kalangan surau" sekalipun untuk menggunakan istilah ini, karena terdapatnya "konotasi yang tidak menguntungkan" yang kini melekat di dalamnya.

Dengan kenyataan seperti itu, bisa dipahami jika belum terlihat adanya indikator yang meyakinkan bagi "kebangkitan

kembali" surau sebagai lembaga *full-fledged* pendidikan, agama, sosial, budaya dan *adat*. Jika para pemimpin, ulama, dan tokoh-tokoh Minang sekarang ini menginginkan kebangkitan kembali surau—yang dengan sangat bagus diungkapkan dalam slogan "kembali ke surau"—maka keinginan itu harus dimulai tidak hanya dengan pemulihan citra surau itu sendiri, tetapi juga dengan revitalisasi Islam, adat istiadat dan sosial budaya Minang.

Surau Kian *Tarandam*

Keterpinggiran surau ini, karena semakin melemahnya basis sosial-budayanya dalam masyarakat Minang sendiri, seperti disinggung di atas. Satu hal yang pasti, berbagai perubahan sosial-budaya, keagamaan dan politik yang terjadi sepanjang periode ini dalam banyak segi tidak menguntungkan bagi eksistensi surau. Bahkan, secara lebih khusus, perkembangan kelembagaan pendidikan-keagamaan yang terjadi dalam masyarakat Minang, khususnya di ranah Minang membuat surau menjadi semakin marjinal.

Di tengah kemerosotan surau, pada saat yang sama semakin meningkat pula keprihatinan tentang kemerosotan sosialisasi *adat*, budaya dan agama di kalangan generasi muda. Sementara pada saat yang sama, khususnya dalam intelektualisme keagamaan, satu per satu ulama-ulama besar Minang wafat, baik yang di ranah maupun di rantau sejak dari HMD Palimo Kayo, Buya Hamka, AR Sutan Mansur, Muhammad Natsir, Bey Arifin, dan seterusnya.

Orang-orang besar dari surau ini pergi dalam kenestapaan menyaksikan kemerosotan surau secara kontinyu. Sementara mereka wafat, surau sebagai lembaga yang pernah efektif dalam reproduksi ulama dan kepemimpinan masyarakat Minang tetap tidak menunjukkan tanda-tanda pemulihan dan kebangkitan. Bahkan surau kelihatan semakin *tarandam*. Karena itulah proses "kelangkaan ulama" tidak tertahankan terus berlangsung. Dan, pada akhir 1980-an, ketika Abdurrahman Wahid menyata-

kan bahwa Minang tidak lagi melahirkan ulama-ulama besar, banyak orang Minang sangat gusar; dan dengan mekanisme pertahanan diri yang tinggi membantah pernyataan tersebut. Mereka bukan hanya merasa ditelanjangi, tetapi juga menganggap bahwa Abdurrahman Wahid telah menyinggung kebanggaan historis, dan *collective memory* Minang.

Tetapi, saya kira Abdurrahman Wahid benar. Bahkan jauh sebelum dia mengeluarkan *critical assessment* seperti itu, baik secara terbuka maupun tertutup, banyak kalangan masyarakat dan tokoh Minang yang peduli telah menyatakan keprihatinannya. Buya Hamka, misalnya, semasa masih menjadi Pemimpin Umum Majalah *Panji Masyarakat* dan sekaligus juga sebagai Ketua Umum MUI, sering terenyuh mendengar laporan tentang ibadah Jumatan yang dibatalkan di tempat-tempat tertentu di Minang karena tidak adanya khatib. Dan tampaknya belum ada perubahan signifikan dalam hal ini, karena sampai sekarang masih ada laporan-laporan semacam itu.

Semakin "*tarandam*"-nya surau dalam masa-masa terakhir ini dalam banyak hal masih berkaitan dengan faktor-faktor di masa silam. Yakni, meningkatnya aspirasi modernisasi dan bahkan sekularisasi dalam masyarakat Minang. Aspirasi semacam inilah yang pernah disebut sejarawan Taufik Abdullah sebagai "hasrat keras yang bernyala-nyala untuk masuk ke alam kemajuan". Aspirasi untuk memasuki "alam kemajuan" ini dimulai dengan transformasi banyak surau menjadi "sekolah *nagari*" (*volkscholen*) sejak 1870-an. Modernisasi dan pembaharuan keagamaan pada awal dasawarsa abad 20 semakin membuat surau dipandang banyak masyarakat Minang sebagai semakin tidak relevan dengan "alam kemajuan".

Kondisinya, seperti bisa diduga dan disaksikan, tidak semakin membaik pada masa tahun-tahun pasca-kemerdekaan. Bahkan, kondisinya semakin memburuk setelah situasi pasca-PRRI. Banyak ulama dan calon ulama hijrah dari ranah Minang, karena bukan hanya situasi yang semakin tidak kondusif, tetapi juga

karena terciptanya penyakit psikologis yang pernah disebut sebagai *"Padangitis"* atau *"Minangitis"* diidap banyak orang Minang. Begitu akutnya penyakit ini, sehingga ini telah menjadi subyek penelitian dan pembahasan bukan hanya di lingkungan ahli-ahli psikologis dan kedokteran di lingkungan Rumah Sakit Cipto Mangunkusumo (RSCM) dan Fakultas Kedokteran Universitas Indonesia (FK UI), tetapi juga oleh para ahli mancanegara.

Modernisasi atau tepatnya *"developmentalism"* Orde Baru juga tidak mampu membangkitkan kembali surau. Surau sudah terlanjur sudah sangat *tarandam*, sehingga sangat sukar dibangkitkan kembali; atau mungkin sudah benar-benar roboh, seperti pernah secara ironis diungkapkan sastrawan A.A. Navis dalam cerpennya "Robohnya Surau Kami". Sebaliknya, lembaga pesantren di Jawa—yang merupakan equivalen surau dari segi pendidikan keagamaan dan reproduksi ulama—semakin menemukan momentumnya dengan program-program pemberdayaan dalam fungsi keagamaan, pendidikan, sosial, budaya dan bahkan ekonomi.

Dengan tetap tidak "terbangkitkannya batang *tarandam*" surau, situasi keagamaan di Minang agaknya cenderung semakin sulit. Kasus paling akhir dalam kecenderungan ini terlihat dari kehebohan dan laporan-laporan tentang meningkatnya upaya-upaya Kristenisasi di wilayah Minang dalam beberapa tahun terakhir ini. Dan, tampaknya belum terdapat respon memadai dari masyarakat ranah Minang sendiri. Sehingga "memaksa" organisasi "non-Minang" seperti Fakta yang berpusat di Jakarta dan bergerak dalam usaha membendung Kristenisasi untuk membentuk "Yayasan Paga Nagari"—yang lagi-lagi berpusat di Jakarta—untuk menyampaikan "lampu merah" tentang hal ini, dan mengkoordinasikan dan menggerakkan juru dakwah di ranah Minang untuk "melakukan sesuatu". Berdasarkan informasi dan data yang mereka kumpulkan, ranah Minang bersama wilayah Banten merupakan target Kristenisasi melalui "Proyek Jericho 2000".

Karena itu, jika warga Minang prihatin tetapi tidak "melakukan sesuatu" secara terencana dan komprehensif, maka cukup beralasan jika orang-orang Minang maupun orang-orang non-Minang seperti yang tergabung dalam lembaga Fakta tadi yang skeptis tidak hanya terhadap masa depan surau, tetapi bahkan juga dengan masa depan Islam di ranah ini.

Surau dan Pesantren

Hemat saya, surau sebagai lembaga pendidikan Islam pada dasarnya sama dengan pesantren di Jawa. Dalam konteks ini, surau lebih dari sekadar langgar atau musala. Tentu saja, sejak masa awal penyebaran Islam di Minangkabau terdapat surau yang merupakan sekadar tempat belajar mengaji dan pengetahuan dasar tentang Islam. Surau seperti ini sekaligus menjadi tempat sosialisasi adat istiadat, belajar silat, dan lain-lain. Surau *kecil* ini bahkan mendapatkan tempat khusus dalam sistem *adat*; ia menjadi "rumah" tempat tidur bagi anak laki-laki, karena dalam *adat* Minang, mereka tidak punya kamar di rumah ibunya. Surau juga menjadi tempat "anak dagang" atau "pedagang *babelok*" dalam perjalanan mereka mencari rezeki dari pekan ke pekan.

Tetapi penting dikemukakan, secara historis surau sebagai lembaga pendidikan Islam yang lengkap merupakan komplek bangunan yang terdiri dari masjid, bangunan-bangunan untuk tempat belajar, dan surau-surau kecil yang sekaligus menjadi pemondokan murid-murid yang belajar di surau. *Protype* surau seperti ini adalah Surau Ulakan yang didirikan Syaikh Burhanuddin (1646-1691). Selanjutnya surau-surau seperti ini berkembang ke wilayah Darek, seperti Surau Koto Tuo (Tuanku Nan Tuo) Agam yang memiliki distingsi dalam bidang tafsir; Surau Kotogadang yang terkenal sebagai pusat ilmu mantiq dan *ma'âni*; Surau Sumanik, tersohor kuat dalam tafsir dan fara'id; Surau Kamang, terkenal karena kuat dalam ilmu-ilmu bahasa Arab; Surau Talang, dan Surau Salayo, yang keduanya terkenal dalam

bidang nahwu-sharaf. Keseluruhan surau ini mencapai puncak kejayaannya dalam masa pra-Padri.

Gerakan pemurnian radikal Padri menghancurkan banyak surau. Dalam masa pasca Perang Padri, hanya beberapa surau *besar* saja yang mampu bertahan. Di antaranya, adalah Surau Batuhampar yang didirikan Syaikh Abdurrahman (1777-1888), kakek Bung Hatta. Dan pada masa pasca-kemerdekaan Surau Candung dan Surau Parabek.

Jelas, bahwa kemunduran surau disebabkan gelombang-gelombang pembaharuan keagamaan dan pendidikan umum. Gelombang pemurnian Islam yang dilancarkan Padri dan kemunculan modernisme Islam Salafi pada awal abad ke-20 memunculkan corak Islam yang tidak kompatibel dengan "tradisi dan sistem nilai surau". Sementara gelombang pendidikan umum (Belanda) yang menemukan momentumnya sejak perempatan terakhir abad ke-19 menyeret anak-anak muda menjauh dari pendidikan surau.

Apakah "tradisi dan sistem nilai surau" itu? Tradisi ini sebagian besarnya mirip dengan "tradisi dan sistem nilai pesantren" di Jawa. Tradisi itu, pada dasarnya, bertumpu pada pandangan dunia, ideologi keagamaan dan praktek keislaman yang lazimnya disebut sebagai "Islam tradisi" atau "Islam tradisional". Secara lebih spesifik, semua ini diaktualisasikan dengan kepenganutan kepada kalam Asy`ari, fikih Syafi`i, dan tasawuf Al-Ghazali. Yang terakhir ini diperkuat lagi dengan tarekat-tarekat yang pada gilirannya mewarnai distingsi surau.

Sistem nilai dan tradisi surau—yang mirip jika tidak sama dengan sistem nilai dan tradisi pesantren—tidak kompatibel dengan realitas historis dan sosiologis masyarakat Minangkabau. Pertama, masyarakat Minang adalah masyarakat yang terbuka dan responsif kepada "pembaharuan" dan "alam kemajuan". Karena itu ketika gelombang pembaharuan atau tepatnya pemurnian Islam, baik yang diwakili gerakan Padri maupun Kaum Muda pada awal abad ke-20, maka surau menjadi sasaran

dan target pembaharuan, karena surau dipandang memegangi paham dan praktek keagamaan yang "tradisional", yang penuh dengan bid`ah, khurafat dan takhyul. Begitu juga, ketika sekolah-sekolah Belanda (*volkscholen*) diperkenalkan pada perempatan terakhir abad ke-19 dengan cepat masyarakat Minang meresponi, karena inilah lembaga pendidikan yang dapat mengantarkan mereka ke "alam kemajuan".

Watak sosiologis dan perkembangan historis ini membuat posisi sosial surau semakin lemah dan merosot dari waktu ke waktu. Meski kalangan surau berusaha mengkonsolidasikan diri dengan membentuk Perti misalnya, perubahan-perubahan sosiologis dan kultural yang berlangsung dalam masyarakat Minang membuat surau tidak pernah lagi bisa bangkit. Perubahan-perubahan sosiologis dan kultural itu nampaknya sudah *irreversible*, tidak bisa dimundurkan lagi. Karena itu, jika surau ingin dibangkitkan kembali, maka alternatif yang paling mungkin adalah mengembangkan surau dalam kerangka realitas sosiologis dan kultural masa kini. Adopsi "pesantren" dalam masyarakat Minang sekarang agaknya merupakan pencerminan dari bentuk respon yang dipilih.

Namun penting dicatat, pesantren juga mengalami perubahan yang sangat signifikan karena berlangsungnya modernisasi pesantren di Jawa sejak masa awal Orde Baru. Dalam perubahan-perubahan itu, pesantren kini memiliki empat pilihan jenis pendidikan. Pertama, pendidikan yang berkonsentrasi pada *tafaqquh fî al-dîn*; kedua, pendidikan berbasis madrasah; ketiga, pendidikan berbasis sekolah umum; dan keempat, pendidikan berbasis keterampilan. Keempat pilihan ini memang tidak harus dipertentangkan, karena pilihan-pilihan ini dapat dikombinasikan.

Tetapi berbagai perubahan baik dalam jenis pendidikan yang dapat diselenggarakan dan terdapatnya harapan-harapan sosial yang beragam, menimbulkan kekhawatiran yang cukup intens di kalangan pesantren tentang identitas dan jati diri lem-

baga ini. Kekhawatiran itu khususnya menyangkut tiga fungsi pokok utama pesantren secara konvensional. Pertama, transmissi dan transfer ilmu pengetahuan Islam; kedua, pemeliharaan tradisi Islam; dan ketiga, penciptaan kader-kader ulama. Kemunculan pesantren-pesantren di Sumatera Barat dalam dua dasawarsa terakhir dapat dikatakan merupakan pencerminan dari kekhawatiran itu; sementara pada waktu yang sama juga dituntut memenuhi harapan-harapan sosial lainnya, jika pesantren di Sumatera Barat dapat tidak hanya bertahan, tetapi juga berkembang baik.

Penutup

Tetapi di balik potret keprihatinan tadi, masih ada harapan, meski agaknya bergeser dari surau. Kemerosotan dan disfungsi surau yang telah menimbulkan keprihatinan mendalam, harus diakui, telah menjadi stimulan kuat bagi mereka yang peduli untuk mencari dan mewujudkan eksperimen-eksperimen baru, khususnya dengan mengadopsi kelembagaan—jika tidak sistem, tradisi dan sub-kultur—pesantren.

Memang sulit mengetahui waktu yang pasti kapan adopsi dan penggunaan istilah pesantren mulai meluas di Sumatera Barat. Bisa dipastikan, penggunaan istilah pesantren yang sebenarnya secara historis lebih merupakan tradisi Jawa, bukan karena latah mengikuti hegemoni budaya Jawa masa Orde Baru. Tetapi didasari kesadaran tentang stigma negatif yang sudah terlanjur dilekatkan banyak warga Minang sendiri terhadap surau. Apalagi, seperti dikemukakan di atas, istilah surau sebagai nomenklatur telah terlanjur lenyap dalam wacana dan kelembagaan pendidikan.

Hemat saya, adopsi kelembagaan pesantren di Sumatera Barat mulai terjadi ketika modernisasi pesantren kian mendapatkan momentumnya sejak 1970-an, sementara surau sebagai lembaga pendidikan semakin terpinggir. Hasilnya, sekali lagi, nomenklatur surau sebagai lembaga pendidikan Islam

menghilang, bahkan di Sumatera Barat sendiri, sementara istilah "pesantren" semakin populer dan kian banyak didirikan. Menurut data terakhir dari Departemen Agama (2002), kini di Sumatera Barat terdapat 39 pondok pesantren; dan 10 di antaranya juga menyelenggarakan pendidikan formal, apakah madrasah atau sekolah umum (lihat tabel berikut).

Salah satu eksperimen yang menonjol dalam adopsi pesantren di Sumatera Barat adalah Pesantren Modern Prof. DR. Buya Hamka di Pasar Usang, sekitar 20 kilometer dari kota Padang beberapa tahun lalu. Pesantren Modern Buya Hamka ternyata merupakan eksperimen yang sangat sukses. Pesantren ini bukan hanya dapat memberikan pendidikan agama kepada para santrinya, tetapi bahkan juga mampu menjadikan dirinya sebagai lembaga pendidikan unggulan, termasuk dalam bidang-bidang umum sekalipun. NEM santri ibtidaiyah dan tsanawiyahnya menduduki rangking salah satu yang terbaik, jika tidak yang terbaik di Sumatera Barat.

Meski sangat sukses, jelas Pesantren (Buya Hamka atau semacamnya) tidak bisa menggantikan peran dan fungsi surau tradisional. Sekali lagi, surau dalam sistem sosial-budaya dan keagamaan Minang lebih daripada sekadar institusi pendidikan keagamaan. Ia sekaligus merupakan institusi *adat* dan budaya. Namun, setidaknya dari sudut pendidikan keislaman, dan sekaligus reproduksi ulama, cerita keberhasilan Pesantren Modern Buya Hamka hemat saya bisa direduplikasi di tempat-tempat lain di Minang.

Pada pihak lain, peran surau agaknya bisa direvitalisasi untuk menjadi sekadar semacam langgar atau musala; menjadi institusi awal dan dasar bagi anak-anak Minang setidak-tidaknya untuk belajar mengaji. Jika masih mungkin, surau seperti ini juga bisa juga sekaligus direvitalisasi untuk sosialisasi nilai-nilai *adat*, budaya dan tradisi keminangan.

Data Pondok Pesantren Penyelenggara Pendidikan Formal di Sumatera Barat

No.	PONDOK PESANTREN	TELEPON	ALAMAT	DESA	KECAMATAN	KABUPATEN
1	Teladan	.-	Hilalang	Indrapura Utara	Pacung Soal	Pesisir Selatan
2	Nurul Huda	0754-71569	Jl. Pondok PO Box 04	Pasar Koto Baru	Koto Baru	Sawah Lunto Sijunjung
3	Pembangunan	0754-40597	Jl. Pondok KM 2 Pulau Punjung	Sungai Kambut	Pulau Punjung	Sawah Lunto Sijunjung
4	Nurul Izzah	0754-583125	Sungai Rumbai	Sungai Rumbai	Sungai Rumbai	Sawah Lunto Sijunjung
5	Al-Manaar	0752-94907	Batu Hampar	Batu Hampar	Payakumbuh	50 Koto
6	Lbg Amanah Yasthip Laserin	.-	Penampang Poros II	Lubuk Alai Ujung Gading	Lembah Melintang	Pasaman
7	Mu'allimin Tamiang	.-	Jl. Madura	Saroha	Lembah Melintang	Pasaman
8	Moderen Muhammadiyah	.-	Jl. Nustim no. 81 Ujung Gading	Taluak Ambun Ujung Gading	Lembah Melintang	Pasaman
9	Al-Barakah	.-	Jl. Syek Supayang no. 12	Simpang Rumbio	Lubuk Sikarah	Kota Solok
10	Muhammadiyah Kauman	0752-82093	RI DT Sinaro Panjang no. 01	Tanah Pak Lambik	Padang Panjang Timur	Kota Padang Panjang
11	Perguruan Diniyyah Putri	0752-83228	Jl. Abdul Hamid Hakim no. 30	Pasar Usang	Padang Panjang Barat	Kota Padang Panjang
		0752-82346				

Sumber: EMIS Ditjen Kelembagaan Agama Islam, Departemen Agama RI Tahun 2002

Data Pondok Pesantren Penyelenggara Unit Usaha Ekonomi di Sumatera Barat

NO.	PONDOK PESANTREN	TELEPON	ALAMAT	DESA
	Solok			
1	Bustanul Huda	.-	Jl. Malus Sukabumi	Malus
2	Drmnatir	0755-60135	Batubagiriek	Alanpanjang
3	Syeh Muhammad Muhsin	0755-22066	Sirukam Solok	Koto Lubuk Pulai
4	Nurul Huda	.-	Pesan Bukit Tandang	Bukit Tandang
5	Darul Ulum	.-	J. Raya Padang Muara Labuh KM	Ds. Sungai Kalu II
	Sawah Lunto Sijunjung			
6	Darul Hikmah	0754-71296	Jl. Lintas Sumatera KM 2	Koto Baru
7	Bustanul Ulum	0754-71065	Jl. Raya Padang Jambi Lama	Tarantang
8	Nurul Huda	0754-71569	Jl. Pondok PO Box 04	Pasar Koto Baru
9	Pembangunan	0754-40597	Jl. Pondok KM 2 Pulau Punjung	Sungai Kambut
10	Syek Jalaluddin	.-	Muara Sijunjung	Muara Gambok
11	Syek Amiluddin Pudak	.-	Si Junjung Timur	Si Junjung Timur
12	Nahdlatul Ulum	.-	Jl. Yara Sitiung GN. Medan	Sitiung
	Tanah Datar			
13	Diniyah	.-	Limau Manis Tanjung Barulak	Tanjung Barulak Utara
14	Lima Kaum	0752-71640	Lima Kaum	Tago Yumpuk
15	Muallimin	.-	Tanjung Bonai	Tanjung Bonai

Tabel selengkapnya lihat halaman suplemen

Karena modernisasi dan urbanisasi, surau agaknya memang tidak lagi menjadi "kamar" bagi anak-anak laki, atau menjadi tempat diam bagi laki-laki tua yang ditinggal wafat oleh istrinya; agaknya juga tidak lagi menjadi tempat bermalam bagi laki-laki pedagang *"babelok"*. Tetapi setidak-tidaknya surau masih bisa secara efektif dimanfaatkan untuk kepentingan transmissi nilai-nilai dasar keagamaan dan adat istiadat Minang yang, konon, *"tak lakang di paneh, tak lapuak di hujan"*.

Wallâhu a`lam bi al-shawâb.

SENARAI BACAAN

"De Masjid's en Inlandsche godsdienstscholen in de Padangsche Bovenlanden", *De Indische Gids (IG)* I, 10 (1888): 312-33.

Abdullah, Taufik, *Schoolsand Politics: The Kaum Muda Movement in West Sumatera (1927-1933)*, Ithaca: Cornell Modern Indonesia Project, 1971.

----------, "Some Notes on the Kaba Tjindua Mato: An Example of Minangkabau Traditional Literature", dalam *Indonesia*, no. 9, April 1970.

----------, "Adat and Islam: An Examination of Conflict in Minangkabau" *Indonesia*, 2 (1966): 1-24.

----------, "Identity Maintenance and Identity Crisis in Minangkabau", dalam Hans Mol (ed.), *Identity and Religion: International, Cross-Cultural Approach*, London, Sage Publication Inc., 1978.

----------, "Modernization in Minangkabau World: West Sumatra in the Early Decades of the Twentieth Century", dalam Claire Holt (ed.), *Culture and Politics in Indonesia*, Ithaca: Cornell University Press, 1972.

----------, "Some Notes on the Kaba Tjindua Mato: An Example of Minangkabau Traditional Literature", *Indonesia* 9 (1971) : 1-22.

----------, dari J. Ballot, "Memorie van Overgrave", *Verbaal*, no. 15, 5 April 1916.

----------, *Schools and Politics: The Kaum Muda Movement in West Sumatra*, Ithaca, Cornell University (Monograph series, Modern Indonesian Project), 1971.

Ahmad, Hadji Abdullah, *Pemboeka Pintoe Sjorga*, Padang: Al-Moenir, 1914.

Ahrens, J.C., *Rural Market System of West Sumatra*, Bonn and Jakarta: West Sumatra Regional Planning Study, 1972.

Al-Attas, Syed Naguib, "New Light on the Life of Hamzah Fansuri", *JMBRAS* XL, 1 (1967): 45-51.

----------, *Preliminary Statement on a General Theory of the Islamization of the Malay-Indonesian Archipelago*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1969.

----------, *Raniri and the Wujudiyyah of Seventeenth Century Aceh*, Kuala Lumpur: Malaysian Branch, Royal Asiatic Society (Monograf N0. 3), 1966.

----------, *Some Aspects of Sufism as Understood and Practised among the Malays*, Singapura: Malaysian Sociological Research Institute Ltd., 1963.

----------, *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, Kuala Lumpur: University of Malays Press, 1970.

Alfian dan Dewi Fortuna Anwar, "Wanita dalam Masyarakat Minangkabau", dalam *Kumpulan Naskah Simposium Pengaruh Adat Istiadat Minangkabau terhadap Kehidupan Wanita dalam Mengembangkan Budaya Bangsa*, Jakarta: Panitia Penyelenggara Simposium Yayasan Bunda, 7 April 1973.

Ali, Mukti, *Pondok Pesantren dalam Sistem Pendidikan Nasional*, Surabaya: IAIN Sunan Ampel, 1984.

Antonious, George, *The Arab Awakening*, Beirut: Libraire du Liban, 1969.

Archer, Raymond le Roy, "Muhammad Mysticism in Sumatra", *JMBRAS*, XV, 2 (1937): 1-126.

Ash-Siddieqy, TM Hasbi, *Sejarah Pertumbuhan dan Perkembangan Hukum Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1961.

Atjeh, H. Aboebakar, *Pengantar Ilmu Tarekat (Uraian tentang Mystik)*, Bandung: Tjerdas, 1964.

Azra, Azyumardi, "Surau di Tengah Krisis: Pesantren dalam Perspektif Minangkabau", dalam M. Dawam Rahardjo (ed.), *Pergumulan Dunia Pesantren: Membangun dari Bawah*, Jakarta: P3M, 1985, 149-73.

----------, "The Rise and Decline of Minangkabau Surau: A Traditional Islamic Educational Institution in West Sumatra during the Dutch Colonial Government", MA Tesis, Department of Middle Eastern Languages and Cultures, Columbia University, New York, 1988.

----------, "The Surau and the Early Reform Movement in Minangkabau", *Mizan*, vol III, no. 2, Jakarta, 1990.

----------, *Paradigma Baru Pendidikan Nasional: Rekonstruksi dan Demokratisasi*, khususnya bagian kedua, "Surau atau Pesantren?", Jakarta: Gramedia, 2002.

----------, *Pendidikan Islam: Tradisi dan Modernisasi menuju Milenium Baru*, khususnya bagian kedua; "Surau: Gambaran Awal", dan "Surau di Tengah Krisis: Pesantren dalam Perspektif Minangkabau", Jakarta: Logos, 1999 (cetakan 4, 2002).

Bachtiar, Harsja W, "Negeri Taram: A Minangkabau Village Community", dalam Koentjaraningrat (ed.), *Villages in Indonesia*, Ithaca: Cornell University Press, 1967.

Benda, Harry J., "The Communist Rebellions of 1926-1927 in Indonesia", *The Pacific Historical Review*, 24 (1955): 139-52.

Burckhardt, JL., *Notes on the Bedoin and Wahabys*, 2, London, 1831.

Cortesao, A., ed. and trans., *The Suma Oriental of Tome Pires...1512-1515*, London, The Hakluyt Society, 1944.

Dasuki, Hafizh, "Masjid and Madrasah", *Mizan* III, 1 (1985): 90-102.

Datuk Batuah, Ahmad, dengan bantuan A. Datuk Madjoindo, *Tambo Minangkabau dan Adatnja*, Djakarta: Balai Pustaka, 1956.

Datuk Madjolelo, Dawis and Ahmad Marzoeki, *Tuanku Imam Bondjol: Perintis Djalan ke Kemerdekaan*, Djakarta: Djambatan, 1951.

Datuk Sangguno, Diradjo, *Kitab Tjoerai Paparan Adat Lembaga Alam Minangkabau*, Fort de Kock, Snelpersdrukkerij "Agam", 1919.

Datuk Sangguno, Diradjo, *Mustiko Adat Alam Minangkabau*, Djakarta: Kementerian PP&K, 1955.

Daudi, Ahmad, "Allah dan Manusia dalam Konsepsi Syekh Nuruddin Ar-Raniri", Disertasi Doktor, IAIN Jakarta, 1981.

de Graaf, HJ., "South East Asian Islam to the Eighteenth Century", dalam PM. Holt dkk. (ed.), *The Cambridge History of Islam*, 2A, Cambridge: Cambridge University Press, 1987: 123-54.

Dhofier, Zamakhsyari, "Contemporary Features of Javanese Pesantren", *Mizan* I, 2 (1984).

----------, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kiyai*, Jakarta: LP3ES, 1982.

Dobbin, Christine, "Economic Change as a Factor in the Rise of the Padri Movement 1784-1830", *Indonesia*, 23 (1977): 1-37.

----------, "Islamic Revivalism in Minangkabau et the Turn of the Nineteenth Century", *Modern Asian Studies*, 8 (1974): 319-56.

----------, "The Exercise of Authority in Minangkabau at the Turn of Nineteenth Century", dalam AJS. Reid dkk. (ed.), *Pre-Colonial State System in Southeast Asia*, Kuala Lumpur, Malaysian Branch, Royal Asiatic Society (Monograf no. 4), 1975: 77-89.

----------, *Islamic Revivalism in a Changing Peasant Economy: Central Sumatra, 1784-1847*, London, Curzon Press, 1983.

Doorenbos, J., *De Geschriften van Hamzah Pansoeri*, Leiden, EJ. Brill, 1933.

Drewes, GWL., "Nur al-Din al-Raniri's Hujjat al-Siddiq li Daf'i al-Zindiq re-examined", *JMBRAS*, XLVII, 2 (1974): 83-104.

Dt. Rajo Penghulu, Idrus Hakimi, *Rangkaian Mustika Adat Basandi Syara' di Minangkabau*, Bandung: CV. Rosda, tt.

Echols, John M. and Hasan Shadily, *An Indonesia-English Dictionary*, edisi ke-2, Jakarta: PT Gramedia, 1985.

Furnivall, JS., *Netherlands India: A Study of Plural Economy*, London: Cambridge University Press, 1967.

Gazalba, Sidi, *Masjid Pusat Ibadat dan Kebudayaan Islam*, Jakarta: Pustaka Antara, 1983.

Geertz, Hildred, "Indonesian Cultures and Communities", dalam Ruth T. McVey (ed.), *Indonesia*, edisi revisi, New Haven: Human Relation Files, 1967.

Gibb, HAR. and JH. Kramers (ed.), *Shorter Encyclopaedia of Islam*, Leiden: EJ. Brill, 1974.

Gibb, HAR., *Modern Trends in Islam*, Chicago, University of Chicago Press, 1945.

Gilsenan, M., *Saint and Sufi in Modern Egypt: An Essay in the Sociology of Religion*, Oxford: Oxford University Press, 1973.

Graves, Elizabeth E., "The Ever-Victorious Buffalo: How the Minangkabau of Indonesia Solved their "Colonial Questions", Disertasi Doktor, University of Wisconsin, 1971.

----------, *The Minangkabau Response to Dutch Colonial Rule in the Nineteenth Century*, Ithaca: Cornell University (Modern Indonesian Project), 1981.

Hamid, Bgd. Abd., *Kenangan 65 Tahun Adabiah*, Padang: Panitia Ultah ke-65 Perguruan Adabiah, 23 Agustus 1980.

Hamid, Ismail, *The Malay Hikayat*, Kuala Lumpur: Institut Bahasa Kesusasteraan dan Kebudayaan Melayu Universiti Kebangsaan Melaysia (Monograf no.1), 1983.

Hamka, "Adat Minangkabau dan Harta Pusakanja", dalam Mochtar Naim (ed.), *Menggali Hukum Tanah dan Waris Minangkabau*, Padang: Center for Minangkabau Studies, 1968.

----------, *Adat Minangkabau Menghadapi Revolusi*, terutama Bab II sampai Bab VI, Jakarta: Tekad, 1963.

----------, *Ajahku: Riwajat Hidup Dr. H. Abd Karim Amrullah dan Perdjuangan Kaum Agama di Sumatera*, Djakarta: Djajamurni, 1967.

----------, *Kenang-kenangan Hidup*, edisi ke-2, Kuala Lumpur: Pustaka Antara, 1966.

----------, *Muhammadiyah di Minangkabau*, Jakarta: Yayasan Nurul Islam, 1974.

----------, *Sedjarah Islam di Sumatera*, edisi ke-2, Medan, Pustaka Nasional, 1950.

Harun, Maidir, Duski Samad, Salmadanis, *Revitalisasi Tradisi* Surau *di Sumatera Barat (Mencari Format Baru Lembaga* Surau *dalam Menghadapi Otonomi Daerah): Laporan Penelitian*, Jakarta: Departemen Agama, 2000.

Hodgson, Marshall GS., *The Venture of Islam*, III, Chicago: University of Chicago Press, 1974.

Hollander, JJ., (ed.), *Sjech Djilal-Eddin: Verhaal van Aanvang der Padri-onlusten op Sumatra*, Leiden, 1857.

Holt, PM., dkk. (ed.), *The Cambridge History of Islam*, 2A, Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

Housma, M. Th., dkk. (ed.), *The Encyclopaedia of Islam*, IV, Leiden: EJ. Brill, 1934.

Hurgronje, C. Snouck, "Een en ander over het inlandsch onderwijs in de Padangsche Bovenlanden", dalam karyanya *Verspreide Geschriften*, Bonn and Leipzig: 'S-Gravenhage-Martinus Nijhoff, 1924: 27-52.

----------, *Mekka in the Latter Part of the Nineteenth Century*, penerj. JH. Monahan, Leiden: EJ. Brill, 1970.

----------, *The Acehnese*, II, penerj. AWS. O'Sullivan, Leiden: EJ. Brill, 1906.

Ja'kub, Ismail, *Sedjarah Islam di Indonesia*, Djakarta: Balai Pustaka, 1956.

Jassin, HB., *Al-Qur'an Bacaan Mulia*, terjemahan, Jakarta: Penerbit Yayasan 23 Januari 1942, 1982.

Johns, AH., "Dakaik al-Huruf by Abd al-Rauf of Singkel", *JRAS* (1957): 55-73, 139-58.

----------, "Islam in Malay World: An Exploratory Survey with Some Reference to Qur'anic Exegesis", dalam Raphael Israeli and AH. Johns (ed.), *Islam in Asia*, II, Jerussalem: The Magnet Press, The Hebrew University, 1984, 115-61.

----------, "Islam in Southeast Asia: Problems of Perspective", dalam CD. Cowan and OW. Wolters (ed.), *Southeast Asian History and Historiography*, Ithaca: Cornell University Press, 1976: 303-20.

----------, "Malay Sufism". *JMBRAS*, XXX, 2 (1957).

----------, *The Gift Addressed to the Spirit of the Prophet*, Canberra: the Australian National University, 1965.

Josseline de Jong, PE de, *Minangkabau and Negeri Sembilan: Socio-Political Structure in Indonesia*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1952.

Kahn, JS., "Economic Integration and the Peasant Economy: The Minangkabau (Indonesia) Blacksmith", Disertasi Doktor, University of London, 1974.

----------, *Minangkabau Social Formation: Indonesian Peasant's and World Economy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

Kam, RA., "The Origin of the Malay Surau", *JMBRAS* XXIX, 1 (1956): 179-81.

Kartodirdjo, Sartono, *Protest Movement in Rural Java*, Singapura: Oxford University Press, 1973.

----------, *The Peasant's Revolt of Banten in 1888*, Den Haag: 'S-Gravenhage-Martinus Nijhoff, 1966.

Kato, Tsuyoshi, *Matriliny and Migration: Evolving Minangkabau Traditions in Indonesia*, Ithaca: Cornell University Press, 1982.

Khalil, KH Munawar, *Kembali kepada Al-Qur'an dan Sunnah*, Jakarta: Bulan Bintang, 1961.

Lane, EW., *An Arabic-English Lexicon*, 2 Vols., Cambridge: Islamic Society Trust, 1984.

Loeb, Edwin M., *Sumatra: Its History and People*, Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1972.

Makdisi, George, "Muslim Institutions of Learning in Eleventh Century Baghdad", *BSOAS*, 24 (1961): 1-56.

Malik, Mansyur, "Syekh Abdurrahman", dalam Edwar (ed.), *Riwayat Hidup dan Perjuangan 20 Ulama Besar Sumatera Barat*, Islamic Centre Sumatera Barat, 1981.

Mansur, MD., et. al., *Sejarah Minangkabau*, Jakarta: Bharatara, 1970.

Marsden, W., *The History of Sumatra*, London: Longman, 1811.

Naim, Mochtar, "Merantau: Minangkabau Voluntary Migration", Disertasi Doktor, University of Singapura, 1973,.

----------, *Merantau Pola Migrasi Suku Minangkabau*, Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1980.

----------, *Merantau: Causes and Effects of Minangkabau Voluntary Migration*, Singapura: Institute of Southeast Asian Studies (makalah occasional N0. 5), 1971.

Nasr, Seyyed Hussein, *Three Muslim Sages*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1963.

Nasution, Harun, *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, Jakarta: Bulan Bintang, 1975.

Nata, Abuddin (ed.), *Sejarah Pertumbuhan dan Perkembangan Lembaga-Lembaga Pendidikan Islam di Indonesia*, khususnya bab 4, Amirsyah, "Sistem Pendidikan Surau: Karakteristik, Isi dan Literatur Keagamaan"; bab 5, Rijaluddin, "Surau dan Modernisasi Pendidikan di Masa Hindia Belanda"; bab 12, Armai Arief, "Modernisasi Pendidikan Islam Abad XX: Kasus Sumatera Barat", Jakarta: Grasindo & IAIN Jakarta, 2001.

Nazwar, Akhria, *Syekh Ahmad Khatib*, Jakarta: PT Pustaka Panjimas, 1983.

Noer, Deliar, "Contemporary Political Dimension of Islam", dalam MB. Hooker (ed.), *Islam in Southeast Asia*, Leiden: EJ. Brill, 1983: 183-215.

----------, *Partai Islam di Pentas Nasional,1945-1965*, Jakarta: Grafitipers, 1987.

----------, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia 1900-1945*, Oxford: Oxford University Press, 1970.

Oki, Akira, "Social Change in West Sumatran Village, 1908-1945", Disertasi Doktor, The Australian University, 1977.

Parve, HA. Stein, "De Secte der Paderies (Padries) in de Bovenlanden van Sumatra", *Tijdschrif voor Indische Taal-, Land-en Volkenkunde,*

uitgegeven door het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen (TGB) iii (1855).

Prasodjo, Sudjoko, dkk. (ed.), *Profil Pesantren*, Jakarta: LP3ES, 1974.

Radjab, Muhammad, *Perang Paderi di Sumatera Barat (1803-1838)*, Djakarta: Balai Pustaka, 1964.

----------, *Pergulatan Dunia Pesantren: Membangun dari Bawah*, Jakarta: P3M, 1985.

----------, *Semasa Ketjil di Kampung (1913-1928): Autobiografi Seorang Anak Minangkabau*, Djakarta: Balai Pustaka, 1950.

Rahardjo, Dawam (ed.), *Pesantren dan Pembaharuan*, Jakarta: LP3ES, 1983.

Rinkes, DA., *Abdoerrauf van Singkel Bijdrage tot de kennies van de Mystiek op Sumatra en Java*, Hecreveen: Hepkema, 1909.

Rizvi, SAA., *A History of Sufism in India*, II, New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., 1983.

----------, *Muslim Revivalist Movements in Northern India in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Agra, 1965.

Roff, William R., "Islam Obscured? Some Reflections on Studies of Islam and Society in Southeast Asia", *Archipel*, 29 (1985): 7-34.

----------, "South East Asian Islam in the Nineteenth Century", dalam PM. Holt, dkk. (ed.), *The Cambridge History of Islam*, 2 A, Cambridge: Cambridge University Press, 1987: 155-81.

----------, "The Origin and Early Years of the Majlis Ugama: dalam Roff (ed.), *Kelantan: Religion, Society and Politics in a Malay State*, Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1974: 101-52.

Samad, Duski & Salmadanis, Surau *di Era Otonomi*, Jakarta: The Minangkabau Foundation, 2001.

Samad, Duski, *Syekh Burhanuddin dan Islamisasi Minangkabau*, Jakarta: The Minangkabau Foundation, 2002.

Sardar, Ziauddin,*The Future of Muslim Civilization*, London: Croom Helm, 1979

Schimmel, Annemarie, *Mystical Dimension of Islam*, Chapel Hill: North Caroline University Press, 1983.

Schnitger, PM., *Forgotten Kingdoms in Sumatra*, Leiden: EJ. Brill, 1964.

Schrieke, B., "The Causes and Effects of Communism on the West Coast of Sumatra", dalam karyanya *Indonesian Sociological Studies: Selected Writings of B. Schrieke*, Bagian pertama,, The Hague and Bandung: W. van Hoeve, 1955.

----------, *Pergolakan Agama di Sumatera Barat: Sebuah Sumbangan Bibliografi*, diterjemahkan Soegarda Poerbakawatja, Djakarta: Bharatara (Seri Terdjemahan Karangan Belanda N0. 31 LIPPI), 1973. Karya aslinya adalah "Bijdrage tot de Bibliografie van Hiudige Godsdiestige Beweging ter Sumatra's Westkust", *TBG*, 59 (1919-1921): 249-325.

Schrijvers, Joke and Els Postel-Coster, "Minangkabau Women: Change in a Matrilineal Society", *Archipel*, 13 (1977): 79-103.

Shalaby, Ahmad, *History of Muslim Education*, Beirut: Dar al-Kashshaf, 1954.

Sjafnir, AN, dkk. (ed.), *Seri Monografi Adat dan Upacara Perkawinan Minangkabau*, Padang: Kantor Pembinaan Permuseuman Perwakilan Departemen P&K Propinsi Sumatera Barat, 1973.

Smith, WC., *Islam in Modern History*, Princeton, NJ.: Princeton University Press, 1957.

Steenbrink, Karel A., *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia Abad ke-19*, Jakarta: Bulan Bintang, 1984.

----------, *Pesantren, Madrasah dan Sekolah*, Jakarta: LP3ES, 1986.

Suminto, H. Aqib, *Politik Islam Hindia Belanda*, Jakarta: LP3ES, 1985.

Suryanegara, Ahmad Mansur, *Respon Pesantren terhadap Ekspansi Politik Imperialis Belanda*, Bandung: Pusat Studi Universitas Islam Bandung, 1981.

Tanner, Nancy, "Disputing and Dispute Settlements among the Minangkabau", *Indonesia*, 8 (1969): 21-63.

----------, "Minangkabau Disputes", Disertasi Doktor, University of California, Berkeley, 1971.

Tibawi, AR., *Islamic Education*, London: Luzac & Co., 1972.

Trimingham, J. Spencer, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford: the Clarendon Press, 1971.

van Nieuwenhuijze, CAO., "Nur Al-Din Al-Raniri als bestrijder der wugudiya", *Bijdragen tot de Taal-, Land-en Volkenkunde van Nederlandsch Indie (BKI)*, 1947: 337-414.

----------, *Samsu'l-Din van Pasai: Bijdrage tot de kennis der Sumatraanche mystiek*, Leiden: EJ. Brill, 1948.

van Ronkel, Ph.S., "Een Malaeisch Getuigenis over den weg des Islam in Sumatra", *BKI*, 1, XXV (1919).

----------, "Heit Heiligdon te Oelakan", *TBG*, 56 (1914): 281-318.

----------, "Sumatra", dalam M. Th. Housma dkk.(ed.), *The Encyclopaedia of Islam*, IV, Leiden: EJ. Brill, 1934: 551-2.

----------, *Rapport Betreffende de Godsdienstige Verschijnselen ter Sumatra's Westkust*, Batavia: 1916.

Verkerk Pistorious, AWP., "De Masdjid's en Inlandsch onderwijs in de Padangsche Bovenlanden", *IG*, X (1888).

----------, "De Priester en zijn Invloed op de Samenlevien in de Padangsche Bovenlanden", *Tijdschrift voor Nederlandsch-Indie (TNI)*, 3 (1868) 2: 423-55.

----------, *Studies over de Inlandsche Huishouding in de Padangsche Bovenlanden*, Zalthommel: 1871.

Volkstelling 1930, vols. 1-8, Batavia: Departement van Economische Zaken, 1933.

Voorhoeve, P., *Twee Malaise Geschriften van Nuruddin ar-Raniri*, Leiden: EJ. Brill, 1955.

Westenenk, LC., *De Minangkabausche Nagari* (aslinya diterbitkan pada 1915) diterjemahkan Mahyuddin Syaf, Padang: Fakultas Hukum dan Pengetahuan Masyarakat, Universitas Andalas, 1969.

Wijoyo, Alex S., "The Mosques and the Religious Schools as Loci for Religious Renewal in Nineteenth Century Minangkabau", makalah tidak diterbitkan, 1985.

Yunus, Mahmud, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*, Jakarta: Mutiara, 1979, juga lihat terbitan Jakarta: Hidakarya Agung, 1993.

Ziemek, Manfred, *Pesantren dalam Perubahan Sosial*, diterjemahkan Butche Soendjojo dari bahasa Jerman, Jakarta: P3M, 1986.

INDEKS

A

A.A. Navis 145
'Abd Al-Qahir Al-Jurjani 103
'Abd Allah Muhammad Al-Telemsani 103
'Abdul Samad Al-Jawi Al-Palimbani 102
Abdullah 33
Abdurrahman Wahid 143, 144
'Abdurrauf 101; ___Al-Sinkili 44, 66, 77, 100, 101
Abu 'Abd Allah; ___Al-Ajurrum 103; ___Muhammad ibn Yusuf Al-Sanusi 103
Aceh 9
adat 132, 141, 143, 146, 150
Adityawarman 49
Agam 79; ___Selatan 89
Ahmad; ___Al-Qusyasyi 101; Dahlan, KH 16___Khatib 116; ___Khatib Sambas 102
Akiran Oki12 33
Al-Attas 41, 100
Al-Ghazali 102
Al-Masjid Al-Haram 116
Al-Munir 123
Al-Raniri 101
alim ulama 3
Ampek Angkek 52, 63
Anak Benua India 51
Aporisme 45, 46, 79
AR Sutan Mansur 143
Arab 42
aristoristis 6
Arnold 41
Asian Tenggara 47

B

babelok 154
balai adat 3, 38
bandongan 28, 99
Bangka 11
banjur 50
Banten 76
Baruhampar 15
basafa (bersafar) 9
Batu Tebal 73
Batusangkar 10, 15, 20, 21, 106, 118, 125
Belanda 6, 7, 15-19, 32, 68, 79, 88, 98, 106, 107, 117, 126, 131, 133, 148
belasting 17
Benda-Beckman11 33
Bey Arifin 143
bid'ah 6; ___dan khurafat 20
budaya Jawa 149
Bukit; ___Barisan 35; ___Kamang 74, 79; ___tinggi 17, 18, 21, 108, 118, 129, 142
Bundo Kanduang 1, 40

Bung Hatta 147
buntil 13
Buo-Sumpur Kudus 42
Buya Hamka 2, 143, 144, 150

C

Candung 130
Cangking 106
Cina 121

D

Dang Tuanku 1, 40
Darek 35
Datuk 8; ___Batuah Pandai Sikat 73; ___Katumanggungan 40; ___Malano 11; ___Perpatih Nan Sabatang 40
de Jong, Josselin 32, 37
de Stuers 106
Departemen Agama 25
desa 38, 47, 49, 50, 51, 58, 64, 66, 67-72, 74, 76, 78, 89-92, 105-107, 115, 116, 118, 121, 140; ___Bukit Batabuah 75
desentralisasi 142
Diniyah School 22
Dobbin 33, 70, 108
Dunia Melayu 67
du Puy, James 77

E

Empat; ___Serangkai 19; ___Tuanku 52
etek 76

F

fakih kecil 96
faqîh 96; ___shaghîr 96
feodalistik 6
fikih Syafi`i 147

G

Geertz 38
Gerakan; ___Budiah 76; ___Padri 5, 6, 16, 33, 52, 68, 72, 76, 80, 116, 133; ___Wahhabi 72, 73
Graves 32, 121
Gujarat 42, 101
Gunung; ___Merapi 35; ___Sago 35; ___Singgalang 35
guru tuo 14

H

Haji; ___ Abbdullah Ahmad 19, 124, 125; ___Abdullah Ahmad 124, 125; ___Latif Syakur 123; ___Miskin 5, 73, 74, 75; ___Piobang 5, 73; ___Rasul 124, 126; ___Sumanik orang Luhak Tanahdatar 5
halaqah 14, 21, 99
Hamka 3, 16, 42, 67
Hamzah Fansuri 100
Haramayn 67
Harimau Nan Salapan 75
Hasyim Asy'ari, KH 16
headstart 32
Hindu-Budha 43, 47, 48, 49
HIS (*Hollandsch Inlandsch Scholen*) 18, 126; ___Adabiah 21
HMD Palimo Kayo 143
Hollandsch Maleische School Adabiyah 126

I

Ibn 'Ata'ullah 102
Ibrahim; ___Al-Kurani 101; , KH 16___Muhammad Al-Bajuri 103
Idul Adha 8
ijtihâd 20, 122

ilmu; ___hakikat 68; ___tilâwah 11
India 42, 67
Indragiri 43
"Islam tradisi" 147
Isti'adat Melayu 48
Ittihadul Ulama 129

J

Jalal Al-Din; ___Al-Mahally 103; ___Al-Suyuthi 103
Jamal Al-Din Al-Afghani 116
Jambi 11
Jawa ; ___8, 36, 87, 146, 147, 148; ___Barat 76; ___Tengah 78
Jenderal de Stuers 106

K

kaba (legenda) Cindua Mato 1, 4
Kairo 3, 46, 53, 102
kalam Asy'ari 147
Kampar 43
Kampung; ___Bangsa Kumango 5; ___Dagang 12
Kathirithamby 32
Kato 33, 36, 37
Kaum; ___Muda 25, 26, 117, 118, 122-124, 126, 129, 134, 147; ___ Muda adat 117; ___Muda agama 117; ___Padri 5; ___Tua 25, 26, 117, 131, 134
Kelantan 48
Kepulauan Melayu-Indonesia 51
khalîfah 52, 95
khurafat 6
Kota; ___Laweh 63; ___gedang 116; ___raja Aceh 9
Koto; ___Suci 73; ___Tanjung Ampalu 25; ___Tuo 52, 63
kuttâb 50

L

langgar 48
lapau 90, 91
learning society 98
Limapuluh Koto 64
local genius 139
Lubuk Agam 5
luhak; ___ 36; ___Lima Puluh 5; ___Tanahdatar 5

M

Madinah 3, 44, 46, 53, 66, 92
madrasah 87; ___Al-Arabiyah 129; ___Al-Diniyah 124; ___Al-Tarbiyyah Al-Hasanah 123; ___Diniyah Putri 124; ___Sumatera Thawalib 124; ___Tarbiyah Islamiyah 129, 130; ___Thawalib 125
Madura 36
Mahmud Yunus 9, 10, 15, 88
Majelis Ugama 48
Makkah 3, 16, 44, 46, 53, 66, 92, 106
Makkahnya daerah darek 43
Malaka 42, 43
Malaysia 48, 87
mamak 2, 3, 18, 40, 41, 119
mangaji 128
Maninjau 20, 21, 125, 130
Mansyur Syah 43
maqât 95
maqâmât 64
Marsden 65
martabat tujuh 72
Masjid 8; ___Dagang 11
matriarkhaat 2, 39
matrilinial 1, 2, 18, 31, 32, 33, 36, 37, 38, 41, 46, 56, 92, 116, 119, 164
mazhab Syafi'i 116

merantau 31, 32, 36, 37, 50, 54, 118, 162
meunasah 48
Minang 1-27, 29, 31-57, 59-92, 94, 96, 97, 100-111, 113, 114, 116-127, 129-137, 139-150, 154-159, 161-165
Minangkabau 1-22, 25-27, 29, 31-57, 59-73, 75, 77-86, 88, 89, 91, 92, 94, 100, 101, 103-111, 113, 114, 116-127, 129, 131-137, 139, 140, 142, 146, 147, 155-159, 161-165
Minhâj Al-Thâlibîn 103
Mohammad; ___Hatta 10; ___'Abduh 116; ___Natsir 143
Muhammadiyah 16, 22, 25, 126
Muhmud Yunus 9
MUI 144

N

nagari 3, 17, 18, 23, 27, 32, 38, 40, 45, 59, 66, 72, 74, 77, 89, 91, 92, 94, 107, 108, 115, 116, 118, 127, 132, 133, 139, 140, 144
Nahdlatul Ulama 16
Negeri Sembilan 32
NEM 150
ninik mamak 3
Normal School 108
Nusantara 63, 68

O

orang; ___siak 13, 14, 15, 23, 24; ___sumando 2
Orde Baru 140, 141, 142, 145, 148, 149
Ordonansi; ___Guru 131; ___Sekolah Liar 131

P

Padang 19, 21, 106, 107, 118, 123, 130; ___Ginting 43; ___itis 145; ___japang 21, 125, 130; ___lawas 130; ___panjang 19-21, 89, 118, 124;
Pagaruyuang 43, 77, 78
pakiah 142; ___saringgik 142
Palembang 11
Pandaisikat Luhak Agam 5
Paninjauan 10
Panji Masyarakat 144
Parabek 21, 125
Pariaman 41, 42, 64, 115, 118
paruik 39
Pasar Usang 150
Patani 47
patrilinial 31
Payakumbuh 10, 104, 118
pekan 90, 91
pembaruan ortodoksi 116
pemuka adat 2, 11
Perang; ___Jawa 78, 79; ___Padri 6, 15-17, 33, 45, 46, 68, 77, 79, 80, 86, 96, 118, 131, 133, 147
peripatetic 92, 127
Permi 125
Persatuan Tarbiyah Islamiyah 24, 130
Persia 51
pesantren 7, 87; ___Modern Buya Hamka 150
PGAI 129
Pires, Tome 41
Pistorious, Verkerk 88
Plakat Panjang 17
pondok 48, 87; ___Modern Gontor 26
Portugis 41
Postel-Coster 37

R

Rahmah El-Yunusiyah 124
Raja; ___Adat 45;
___Adityawarman 78;
___Alam 45; ___Ibadat 45;
___Tiga Selo 41; ___Ibadat 40
Rajo; ___Tigo Selo 45; ___usali 1, 40
rantau 5, 17, 18, 27, 31, 32, 35-37, 46, 49, 50, 54, 56, 66, 118, 119, 139, 143, 162
republik desa 38
resitasi 14
Riau 43
Roff 48
Ronkel,Van 42
rumah; ___gadang 8, 12, 39, 49; ___Sakit Cipto Mangunkusumo 145

S

Safar 9
sakar 10
salat; ___Idul Fitri 8; ___Jumat 8
samun 10
saparuik 8, 38, 40, 49, 56
sapayuang 38
Saruaso 43
sasuku 39
Schrieke 6, 28, 33, 54, 85, 136, 164
Schrijvern 37
Selat Malaka 35, 37
Semenanjung Malaya 32, 37, 47
Sidi Gazalba 8
Simawang 78
sistem sosial 1
sorongan 14
Sulawesi Selatan 36
Suliki 115
Sultan Alam Bagagar Syah 77
Suluh Melayu 130
suluk 12, 21, 64, 82, 104
Sumatera 10; ___Barat 1, 9, 25, 28, 36, 37, 41, 43, 54, 85, 86, 114, 120, 139-142, 149, 150, 160, 161-164; ___Selatan 47; ___Tengah 47, 78, 96; ___Thawalib 21, 24, 125; ___Barat 25
Sungai Tarab 78
Surau 7, 8, 139; ___Alanglawas 129; ___barumpuk (surau desa) 51; ___Batuhampar 15, 104, 105, 106; ___Bengkulu 12, 104; ___Candung 147; ___Jambi 12, 104; ___Jembatan Besi 124; ___Kamang 146; ___kecil 146; ___Koto Tuo 146; ___mangaji 88; ___Padang 12, 104; ___Painan 12; ___Palembang 12, 104; ___Parabek 147; ___Pariaman 12, 104; ___Riau 12; ___Salayo 146; ___Silungkang 105; ___Solok 12, 104; ___Suliki 12, 104; ___Sumanik 146; ___Talang 146; ___Tilatang Kamang 104; ___Ulakan 146
Suruaso 78
Syaikh; ___Abbas 129, 130; ___Abdul Karim Amrullah 19; ___Abdulkarim Amrullah 16; ___Abdullah Ahmad 16, 21; ___Abdullah 'Arif 41; ___Abdurrahman 10-13, 15, 104, 105, 147; ___'Abdurrauf Al-Singkili 9; ___'Abdurrauf ibn 'Ali 44; ___Ahmad Khatib 16, 116, 133; ___Ahmad Khatib Al-Sambasi 102; ___Akmad Khatib 19; ___Arifin 13; ___Arsyad 13, 15, 104; ___Burhanuddin 9, 10, 41, 43,

44, 51, 52, 63, 67, 74, 88, 89, 101, 146; ___Daud Rasyidi 16; ___Dhamrah Arsyadi 15, 105; ___Ibrahim 43; ___Ibrahim Musa 16; ___Mohammad Jamil Jambek 16; ___Mohammad Thaib Umar 20; ___Muhammad Abdul Wahhab 5; ___Muhammad Djamil Djaho 130; ___Muhammad Jamil Jambek 19; ___Muhammad Saleh 105; ___Muhammad Thaib Umar 16; ___Nur Al-Din Al-Raniri 100; ___Sulaiman Al-Rasul 130
Syamsuddin Pasai 100, 101
syara' 2, 5, 6
Syariat Oesaha 21
Syattariyyah 63, 66

T

Talawi 43
tambo 4
Tanah; ___Batak 47; ___Datar 64; ___Suci 5, 16; ___Suci Makkah 16; ___ulayat 92; ___waqf 92
tangkelek 142
Tanner10 33
taqlîd 20, 122
Taram 106
tarandam 143, 145
Tarekat; ___Naqsyabandiyyah 63, 64, 65, 68, 89, 102, 115; ___Qadiriyyah 64, 65, 89; ___Syattariyyah 44, 63, 70, 71, 77, 101, 106, 115
tasawuf Al-Ghazali 147
Taufik Abdullah 18, 22, 144
Thawalib Padangpanjang 125
tiga tungku sajarangan 140
Timur Tengah 11, 97, 116
tirakatan 9
tradisionalisme Islam 134
trance 64
Tuan Kadhi 40
Tuanku; ___Imam Bonjol 77; ___Lintau 79; ___Mansiang Nan Tuo 10, 77; ___Nan Renceh 5, 74, 75, 79; ___Nan Tuo 52, 68, 69, 72-74, 76, 102; ___Suruaso 77; ___Syaikh 89, 91-94, 97, 102, 105; ___Syaikh Nan Tuo 70; ___Syaikh Silungkang 105; ___Ulakan 52, 63

U

Ulakan 41, 42, 51, 63, 88; ___Pariaman 9, 10
ulama tradisionalis 19
upacara ratib 64
Urang; ___Ampek Angkek 52; ___padri 73; ___siak 96-98, 99, 100, 104, 111, 122, 127, 134; ___sumando 39

V

volks-school (Sekolah Rakyat) 18

W

Westenenk 32
Wilayah Darek 42, 63-65, 68, 91, 146

Y

Yayasan Paga Nagari 145

Z

Zainuddin Labay El-Yunusi 22, 124
Zarkasyi, KH 16

AZYUMARDI AZRA lahir di Lubuk Alung, Sumatera Barat, 4 Maret 1955. Sejak 1982, ia menjadi dosen IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, dan sejumlah Program Pascasarjana di Indonesia. Menjadi guru besar sejarah pada Fakultas Adab, sejak 1997; Pembantu Rektor I pada 1998; dan Rektor IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, sejak 14 Oktober 1998. Pada masa kepemimpinannya, status IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, secara resmi berubah menjadi Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah, Jakarta, sejak 20 Mei 2002.

Selain itu, ia adalah Southeast Asia fellow pada Oxford Centre for Islamic Studies, Oxford University (1994-1995); SEASREP Visiting Professor pada Universiti Malaya dan University of Philippines, Diliman (1997), dan Internasional Distinguished Visiting Professor pada New York University, dan The Asia Center, Harvard University (2001). Dia juga menjadi External Examiner tesis MA dan disertasi PhD pada Universiti Malaya, Melbourne University, Leiden University, International Islamic University, Kuala Lumpur, dan Universitas Indonesia.

Mantan ketua umum Senat Mahasiswa Fakultas Tarbiyah (1979-1982) dan ketua umum Himpunan Mahasiswa Islam (HMI) Cabang Ciputat (1981-1982) ini memperoleh beasiswa Fulbright untuk studi di Columbia University, New York, Amerika Serikat (1986). Dari Departemen Bahasa-bahasa dan Kebudayaan Timur Tengah ia meraih gelar MA (1988); dari Departemen Sejarah—universitas yang sama, ia memperoleh gelar MA kedua (1989), MPhil (1990), dan PhD (1992). Disertasinya berjudul *The Transmission of Islamic Reformism to Indonesia: Network of Middle Eastern and Malay Indonesia 'Ulama' in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, (Allen Unwin & AAAS, forth coming).

Mantan wartawan *Panji Masyarakat* (1979-1982) dan peneliti LRKN LIPI (1982-1985) ini kembali menjadi dosen di almamaternya, sejak 1985, dan menjadi anggota Dewan Redaksi Jurnal *Ulumul Quran, Islamika;* Editor-in-Chief *Studia Islamika;* dan Wakil Direktur Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM) IAIN Jakarta. Ia juga aktif sebagai pemakalah dalam berbagai seminar dan kolumnis pada berbagai media massa nasional dan internasional.

Buku-buku yang ditulis dan diterbitkannya, antara lain, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII* (Mizan,

1994)—berasal dari disertasinya, dan *Pergolakan Politik Islam: Dari Fundamentalisme, Modernisme, hingga Post-Modernisme* (Paramadina, 1996). Adapun buku-buku hasil editannya: *Islam dan Masalah-Masalah Kemasyarakatan* (Pustaka Panjimas, 1983), *Perspektif Islam di Asia Tenggara* (Yayasan Obor Indonesia, 1984)dan *Perkembangan Modern dalam Islam* (Yayasan Obor Indonesia, 1985). Sedangkan buku-buku terjemahannya: *Mengenal Ajaran Kaum Sufi* (Pustaka Jaya, 1984) dan *Agama di Tengah Sekularasasi Politik* (Pustaka Panjimas, 1985).

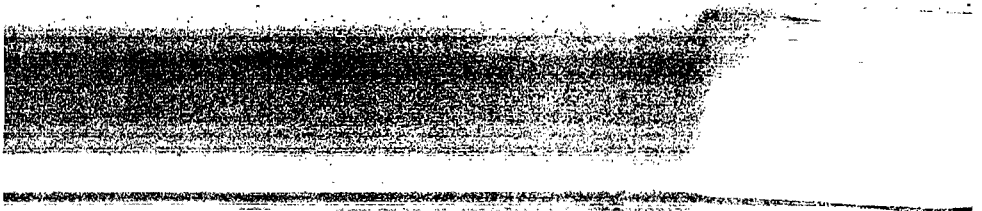
Pada 1999, ia menerbitkan dan meluncurkan enam buku: *Pendidikan Islam: Tradisi dan Modernisasi Menuju Milenium Baru; Esei-esei Intelektual Muslim & Pendidikan Islam* (Logos Wacana Ilmu); *Renaisans Islam Asia Tenggara: Sejarah Wacana & Kekuasaan*—terpilih sebagai buku terbaik bidang humaniora dan ilmu-ilmu sosial, Yayasan Buku Utama 1999; *Menuju Masyarakat Madani: Gagasan, Fakta, dan Tantangan* (Remaja Rosdakarya); *Konteks Berteologi di Indonesia: Pengalaman Islam* (Paramadina); *Islam Reformis: Dinamika Gerakan, Pembaharuan dan Intelektual* (Rajawali Pers). Pada 2000, ia menerbitkan dan meluncurkan buku kumpulan wawancaranya di beberapa media massa nasional dan internasional, *Islam Substantif: Agar Umat Tidak Jadi Buih* (Mizan).

Saat ini, ia sedang menyiapkan tiga manuskrip bukunya berbahasa Inggris, yang sudah siap dicetak sebuah penerbit Singapura. Ketiganya berjudul *Islam in Indonesia: Continuity and Changes in Modern World; Islam in Malay-Indonesian World;* dan *Islam, Ulama and the State System.*

Pada 2002, ia kembali menerbitkan dan meluncurkan buku-buku terbarunya berikut. Antara lain; *Historiografi Islam Kontemporer: Wacana, Aktualitas, dan Aktor Sejarah* (PT Gramedia Pustaka Utama); *Paradigma Baru Pendidikan Nasional: Rekonstruksi dan Demokratisasi; Reposisi Hubungan Agama dan Negara: Merajut Kerukunan Antarumat* (Penerbit Buku Kompas); *Menggapai Solidaritas: Tensi antara Demokrasi, Fundamentalisme, dan Humanisme* (Pustaka Panjimas; *Konflik Baru Antar-Peradaban: Globalisasi, Radikalisme, dan Pluralitas; Islam Nusantara: Jaringan Global dan Lokal,* diterbitkan Mizan, Bandung—yang diterjemahkan dari makalah-makalah berbahasa Inggris.

ta Pondok Pesantren Penyelenggara
at Usaha Ekonomi di Sumatera Barat

L	PONDOK PESANTREN	TELEPON	ALAMAT	DESA	KECAMATAN	SANTRI	PENGAJAR	BIDANG USAHA AGRIBISNIS																
								Buah	Padi	Palawija	Sawit	Jamur	Rempah	Sayur	Singkong	Pupuk	Unggas	Kambing	Sapi	Ikan Tawar	Ikan Laut	Tambak	Jangkrik	Ulat	Bekut
	Solok																							
1	Sustanul Huda	-	Jl. Maku Sukaburni	Maku	Sangir	100	15	-	x	-	-	-	-	x	x	-	-	-	-	-	-	-	-	-
2	Ummatik	0755-60135	Batubagindai	Alanganjang	Lembah Gumanti	240	41	x	-	-	-	-	-	x	-	-	-	x	x	-	-	-	-	-	-
3	Syah Muhammad Muhsin	0755-22066	Sirukam Solok	Koto Lubuk Pulai	Payung Sekaki	40	11	-	x	x	-	-	-	x	-	-	-	-	-	x	-	-	-	-	-
4	Nurul Huda	-	Pesan Bukit Tandang	Bukit Tandang	Bukit Sundi	40	8	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
5	Darul Ulum	-	J. Raya Padang Muara Labuh KM	Ds. Sungai Kalu II	X Koto Diatas	46	11	-	-	-	-	-	-	-	-	-	x	-	-	-	-	x	-	-	-
	Sawah Lunto Sijunjung																							
6	Darul Hikmah	0754-71296	Jl. Lintas Sumatera KM 2	Koto Baru	Koto Baru	307	15	-	-	-	-	-	-	x	x	-	-	-	-	-	-	-	-	-
7	Sustanul Ulum	0754-71065	Jl. Raya Padang Jambi Lama	Tarantang	Koto Baru	330	26	-	-	x	x	-	-	-	-	-	-	x	x	-	-	-	-	-
8	Nurul Huda	0754-71569	Jl. Pondok PO Box 04	Pasar Koto Baru	Koto Baru	806	18	-	-	-	x	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
9	Pembangunan	0754-40587	Jl. Pondok KM 2 Pulau Punjung	Sungai Kambut	Pulau Punjung	345	11	-	-	-	-	-	-	x	x	-	x	x	-	-	-	-	-	-
0	Syek Jalaluddin	-	Muara Sijunjung	Muara Gambok	Sinjunjung	34	15	-	-	x	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	x
1	Syek Amiruddin Pudak	-	Si Junjung Timur	Si Junjung Timur	Sinjunjung	143	10	x	-	-	-	-	-	-	-	-	-	x	x	-	-	-	-	-
2	Nahdlatul Ulum	-	Jl. Yara Silung GN. Medan	Silung	Silung	582	16	-	x	-	x	-	-	x	x	-	-	x	-	-	-	-	-	-
	Tanah Datar																							
3	Diniyah	-	Limau Manis Tanjung Barulak	Tanjung Barulak Utara	Batipuh	209	23	-	-	-	-	-	-	-	x	-	-	-	-	-	-	-	-	-
4	Lima Kaum	0752-71640	Lima Kaum	Tego Yumpuk	Lima Kaum	671	17	-	-	x	-	-	-	-	x	-	-	-	-	-	-	-	-	-
5	Muallimin	-	Tanjung Bonai	Tanjung Bonai	Lintau Buo	119	19	-	-	x	-	-	-	-	x	-	-	-	-	-	-	-	-	-
	Padang Pariaman																							
6	Darul Ihlas	0751-676121	Sarang Gagak Pakandangan	Sarang Gagak	II, X, XI, VI Lingkung	343	36	-	-	-	-	-	-	-	-	x	-	-	-	x	-	-	-	-
7	Sumbuassalam	0751-676141	Kampung Panyalai	Lubuk Pandan	II, X, XI, VI Lingkung	65	24	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	x	-	-	-	-
8	Luhur Kalampaian	-	J. Raya Padang Sago	Ampiaru Tinggi	VII Koto Sei San	280	27	-	x	x	x	-	-	x	-	x	-	x	x	-	-	-	-	-
9	Darul Falah	-	Lambang Tanah	Kampung Dodok	Sei Garingging	175	13	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	x	x	-	-	-	-	-
	Agam																							
0	Terbiyah Islamiyah	0752-61248	Kapalo Koto Bayur	Bayua	Tanjung Raya	482	37	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	x	-	-	-	-
1	Moderen Diniyah	0752-32192/3	Pasir	Pasir	IV Angkat Candung	413	40	-	-	-	-	-	-	x	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
2	Nurul Hidayah	-	Palapasan	Nan V Mudik	Palupuh	170	13	-	-	x	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
	50 Koto																							
3	Tuanku Lintau	-	Tuanku Lintau	Tuanku Lintau Tepi Sala	Sulaki/Gunung Mas	198	24	-	-	-	-	-	x	x	x	-	-	-	-	-	-	-	-	-
4	As Saadiyah	-	Baru Nan Limo Koto T. Smlg	Koto Tengah Simalanggang	Payakumbuh	55	15	-	-	-	-	-	-	-	x	-	-	x	-	-	-	-	-	-
5	MTI K. Tangku Tuah	0752-94603	Simpang Baluhampar 50 Koto	Koto Tengah Baluhampar	Payakumbuh	31	11	-	-	x	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
6	Ummi Hallmah Arrasuly	-	Koto Kaliak Baju Balang	Sumur Baju Balang	Harau	187	31	x	x	x	-	-	-	-	-	-	-	-	x	x	-	-	-	-
	Pasaman																							
7	Muallimin Muhammadiyah	-	Jl. Madura	Saroha	Lembah Melintang	529	36	x	-	-	x	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
8	Log Amanah Yastrip Laseman	-	Perumpang Poros II	Lubuk Alai Ujung Gading	Lembah Melintang	151	10	-	x	-	-	-	-	x	x	x	x	-	-	-	-	-	-	-	-
9	Al-Alamsyatiyah	-	Gunung Tua	Sarasah	Lembah Melintang	41	9	x	-	-	x	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
0	YAPKA	-	Suka Damai	Bahagia	Panti	270	16	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
1	Al-Ishlah	-	Padang Bulan	Tanjung Mulia	Duo Koto	90	11	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
2	Haji Abdullah Alim Tapak	-	Alim Tapak	Muara Kiawai Barat	Gunung Tuleh	214	15	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
3	Islamic School	-	Cubadak	Pasa Cubadak	Duo Koto	280	19	-	-	-	x	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
4	ta Padang																								
5																									
6	m Darul Ulum	0751-84458	Cubadak Air																						
7																									



RUANG BACA

ren Penyelenggara
di Sumatera Barat

REN	TELEPON	ALAMAT	DESA	KECAMATAN	SANTRI	PENGAJAR	BIDANG USAHA AGRIBISNIS																
							Buah	Padi	Palawija	Sawit	Jamur	Rampah	Sayur	Singkong	Pupuk	Unggas	Kambing	Sapi	Ikan Tawar	Ikan Laut	Tambak	Jangkrik	Ulat	Belut
	-	Jl. Makua Sukaburni	Makua	Sangir	100	15	-	x	-	-	-	-	x	x	-	-	-	-	-	-	-	-	x	-
	0755-60135	Batubagiriek	Alanpantjang	Lembah Gumanti	240	41	x	-	-	-	-	-	x	-	-	-	x	x	-	-	-	-	-	-
in	0755-22068	Siruaum Solok	Kota Lubuk Pua	Payung Sekaki	40	11	-	x	x	-	-	-	x	-	-	-	-	-	x	-	-	-	-	-
	-	Pesan Bukit Tandang	Bukit Tandang	Bukit Sundi	40	8	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
	-	Jl. Raya Padang Muara Labuh KM	Ds. Sungai Kalu II	X Koto Diatas	46	11	-	-	-	-	-	-	-	-	-	x	-	-	-	-	-	-	-	-
	0754-71296	Jl. Lintas Sumatera KM 2	Koto Baru	Koto Baru	307	15	-	-	-	-	-	-	x	x	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
	0754-71065	Jl. Raya Padang Jambi Lama	Tarantang	Koto Baru	338	26	-	-	x	x	-	-	-	-	-	-	-	x	x	-	-	-	-	-
	0754-71569	Jl. Pondok PO Box 04	Pasar Koto Baru	Koto Baru	806	18	-	-	-	x	-	-	-	-	-	-	-	-	x	-	-	-	-	-
	0754-40587	Jl. Pondok KM 2 Pulau Punjung	Sungai Kambut	Pulau Punjung	545	11	-	-	-	-	-	x	x	-	-	x	x	-	-	-	-	-	-	-
	-	Muara Sijunjung	Muara Gamboik	Sijunjung	34	15	-	-	-	x	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	x
	-	Si Junjung Timur	Si Junjung Timur	Sinjunjung	143	10	x	x	-	-	-	-	-	-	-	-	x	x	-	-	-	-	-	-
	-	Jl. Yara Silung GN. Medan	Silung	Silung	582	16	-	x	-	x	-	-	x	x	-	-	x	-	-	-	-	-	-	-
	-	Limau Manis Tanjung Barulak	Tanjung Barulak Utara	Batipuh	209	23	-	-	-	-	-	-	-	x	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
	0752-71840	Lima Kaum	Tago Yumpuk	Lima Kaum	671	17	-	-	x	-	-	-	-	x	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
	-	Tanjung Bonai	Tanjung Bonai	Lintau Buo	119	19	-	-	x	-	-	-	-	x	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
	0751-676121	Sarang Gagak Pakandangan	Sarang Gagak	II, X, XI, VI Lingkung	343	36	-	-	-	-	-	-	-	-	-	x	-	-	x	-	-	-	-	-
	0751-676141	Kampung Panyalai	Lubuk Pandan	II, X, XI, VI Lingkung	65	24	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	x	-	-	-	-	-
	-	J. Raya Padang Sago	Ampantu Tinggi	VII Koto Sei San	280	27	x	x	x	-	-	x	-	-	-	x	-	x	x	-	-	-	-	-
	-	Lambang Tanah	Kampung Dodok	Sei Garingging	178	13	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	x	x	-	-	-	-	-
	0752-61248	Kapalo Koto Bayur	Bayua	Tanjung Raya	462	37	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	x	-	-	-	-	-
	0752-32192/3	Pasir	Pasir	IV Angkat Candung	413	40	-	-	-	-	-	-	x	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
	-	Palapaan	Pakpuh V Mudik	Pakpuh	170	13	-	-	x	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
	-	Tuanku Lintau	Tuanku Lintau Tepi Seko	Sukaraja/Gunung Mas	108	24	-	-	-	-	-	x	x	x	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
	-	Baru Nan Lima Koto T. Smlg	Koto Tengah Simalanggang	Payakumbuh	55	15	-	-	-	-	-	-	-	-	-	x	-	-	-	-	-	-	-	-
	0752-94603	Simapang Batuhampar 50 Koto	Koto Tengah Batuhampar	Payakumbuh	31	11	-	-	x	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
	-	Koto Kaliak Baju Balang	Sumur Baju Balang	Harau	167	31	x	-	x	-	-	-	-	-	-	-	-	x	x	-	-	-	-	-
h	-	Jl. Madura	Sarpha	Lembah Melintang	529	36	x	-	-	x	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
senn	-	Penampang Peros II	Lubuk Alur Ujung Gading	Lembah Melintang	151	10	-	x	-	-	-	-	x	x	x	x	-	-	-	-	-	-	-	-
	-	Gunung Tua	Sarasah	Lembah Melintang	41	9	x	-	-	x	-	-	-	-	-	-	x	-	x	-	-	-	-	-
	-	Suka Dama	Bahagia	Panti	270	16	-	x	-	x	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
	-	Padang Bulan	Tanjung Massa	Dua Koto	50	11	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	x	-	-	-	-	-	-
k	-	Alim Tagak	Muara Kiawai Barat	Gunung Tuleh	214	15	-	-	-	x	-	-	x	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
	-	Cudabar	Pasa Cubadak	Dua Koto	296	19	-	x	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
	0751-56468	Cudabar Air	Lubuk Lintah	Kuranji	93	19	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	x	-	-	-	-	-
	-	Pasar	Air Pacah	Koto Tengah	110	21	-	-	-	-	-	-	-	x	-	-	-	-	x	-	-	-	-	-
	-	Jl. Anshar no. 28 RT 02/05	Dodok Tunggul Hitam	Koto Tengah	95	27	-	-	-	-	-	-	x	x	-	-	-	-	x	-	-	-	-	-
	-	Jl. Syekh Supayang no. 12	Simpang Rumbio	Lubuk Sikarah	167	39	-	-	-	-	-	-	x	x	-	x	-	-	x	-	-	-	-	x
	-	Jl. Damar Laing	Laing	Tanjung Harapan	119	16	-	-	-	-	-	-	-	-	-	x	-	-	-	-	-	-	-	-
	0752-82715	Jl. Imam Bonjol no. 36	Batu Batai	Padang Panjang Barat	102	30	-	-	-	-	-	-	-	-	-	x	-	-	x	-	-	-	-	-
	7120-62295	Kampus Unit II Koto Selayar	Koto Selayar	Mandi Angin Koto Sela	210	24	-	-	-	-	-	-	x	x	x	x	-	-	-	-	-	-	-	-

aan Agama Islam, Departemen Agama RI Tahun 2002

PANCASILA

KETUHANAN YANG MAHA ESA

KEMANUSIAAN YANG ADIL DAN BERADAB

PERSATUAN INDONESIA

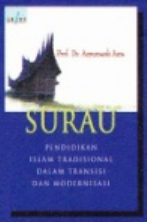
KERAKYATAN YANG DIPIMPIN OLEH HIKMAT KEBIJAK-
SANAAN DALAM PERMUSYAWARATAN / PERWAKILAN

KEADILAN SOSIAL BAGI SELURUH RAKYAT INDONESIA

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

Syarif Hidayatullah

JAKARTA – INDONESIA



Surau, sebagai lembaga pendidikan Islam di Minangkabau, Sumatera Barat, tetap menjadi bagian integral dari *collective memory* orang-orang Minang secara keseluruhan. Wacana tentang surau tetap hadir dalam masyarakat Minang, baik di ranah Minang sendiri maupun di rantau.

Pembicaraan tentang surau semakin menghangat ketika program otonomisasi mulai diterapkan. Surau, dalam konteks otonomisasi, dipercaya masyarakat Minang dapat membangkitkan *batang tarandam,* yakni melahirkan ulama-ulama besar, seperti pernah dihasilkan surau di masa silam.

Buku ini ingin melihat viabilitas surau di tengah ekspansi pesantren di Sumatera Barat yang sebenarnya telah tumbuh dan berkembang pesat di pulau Jawa dalam dasawarsa terakhir. Untuk memperkaya tema bahasan, dalam buku ini juga disertakan makalah-makalah yang memuat pemikiran terkini penulis tentang surau.

Kajian buku ini terfokus pada lembaga pendidikan tradisional masyarakat Minang. Buku ini penting dibaca oleh kalangan pendidik, sejarawan, tokoh agama, dan masyarakat umum, karena di dalamnya terekam bagaimana wajah sistem pendidikan tradisional di Indonesia dalam menyongsong modernisasi dan masa-masa transisi.

LOGOS
WACANA ILMU DAN PEMIKIRAN

ISBN 979-626-138-3
9789796261383